Die

kirchlich-religiöse Bedeutung

der reinen Lehre von den

Gnadenmitteln.

Mit besonderer Beziehung auf das heilige Abendmahl.

Drei Abhandlungen

von

Dr. A. von Harleß u. Dr. Th. Harnack.

Erlangen 1869.
Verlag von Andreas Deichert.

Die

kirchlich-religiöse Bedeutung

der reinen Lehre von den

Gnadenmitteln.

Mit besonderer Beziehung auf das heilige Abendmahl.

Drei Abhandlungen

von

Dr. A. von Harleß u. Dr. Th. Harnack.

Erlangen 1869.

Verlag von Andreas Deichert.

Druck von C. Th. Jacob in Erlangen.

Inhalt.

Vorwort.

Die Veröffentlichung der nachstehenden, in engerem Kreise bereits bekannten drei Abhandlungen fordert eine kurze Erklärung. Im Wesentlichen unverändert, mußten sie doch theilweise hie und da eine formelle Umgestaltung erfahren und sind auch mit Zusätzen vermehrt worden. Der Gedanke an eine gemeinsame gesonderte Herausgabe wurde zunächst dadurch veranlaßt, daß mir die von meinem Freunde Dr. Harnack herrührende Abhandlung wie eine sehr wesentliche und werthvolle Ergänzung dessen schien, was ich selbst nicht lange vorher in der Zeitschrift für lutherische Theologie von Guericke und Delitzsch (Jahrgang 1867. Heft 1. S. 94—152) veröffentlicht hatte. Dazu kam, daß in den beiderseitigen Erörterungen, welche durch ganz verschiedene Umstände und Begebnisse hervorgerufen waren, sich eine vollständige Uebereinstimmung in den Grundanschauungen herausstellte. Ich mußte wünschen, daß Jene, welche meiner Auseinandersetzung Antheil geschenkt hatten, nicht ohne Kenntniß desjenigen blieben, was mir

wie eine wesentliche Ergänzung meiner eigenen Arbeit erschien. So regte ich in meinem Freunde den Gedanken an eine Zusammenstellung und gemeinsame Herausgabe an. Indem derselbe darauf einging, wies er zugleich auf einen von mir fast vergessenen Conferenzvortrag hin, welcher vor vierundzwanzig Jahren entstanden und im Herbst 1844 war in Leipzig gehalten worden. Die Leser der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche kennen ihn aus den ersten Heften des Jahrgangs von 1845. In diesem Vortrag, so meinte mein Freund, seien bereits die wesentlichen Grundlinien jener principiellen Auffassung niedergelegt, von welcher wir beiderseits in der Behandlung und Besprechung einer Einzelfrage ausgingen. Und da die Erinnerung an jenen Vortrag meinem eigenen Gedächtniß entschwunden war, so konnte ich dem Wunsche, diesen Vortrag als allgemeine Erörterung den beiden Abhandlungen über das heilige Abendmahl vorauszuschicken, nicht mit der Erklärung entgegentreten, daß ich nicht geneigt sei, längst Veröffentlichtes und Bekanntes noch einmal hinausgehen zu lassen. Es wird sich vielmehr auch für Andere wirklich um Auffrischung von vergessenen Dingen handeln.

Daß ich nun dies vor so langer Zeit Geschriebene nicht ohne einige Aenderung und theilweise Erweiterung hier wieder vorlege, soll nicht zur Entschuldigung meines Unterfangens gesagt sein. Im Gegentheil, ich hätte am Liebsten gar nichts geändert und mich mit der Hinweisung auf die Zeitschrift begnügt, in welcher, wer dazu Lust habe, lesen könne, was schon vor mehr denn zwei Decennien gedruckt worden sei. Allein ich hätte damit zugleich auf ein mir nicht unwichtiges Anliegen verzichten müssen. Das ist der Wunsch augenscheinlicher Ueberführung, daß die Bekämpfung bedenklicher Erscheinungen in der späteren Zeit mir mit

Principien zusammenhängt, zu welchen ich mich seit meiner öffentlichen Thätigkeit von je bekannt habe. Und während manchem Leser mit der Verweisung auf eine ihm vielleicht nicht zugängliche Zeitschrift wenig gedient wäre, bietet die Zusammenstellung des Früheren und Späteren hier an diesem Orte die Möglichkeit, unmittelbar vor Augen treten zu lassen, mit welchen Fäden das Allgemeine mit dem Besondern, das Alte mit dem Neuen, die Gesammtlehre unserer Kirche mit der Betrachtungsweise eines einzelnen Theologen in einem speciellen Falle zusammenhänge. Denn vor dem Gebräu singulärer und je nach Zeit und Umständen wechselnder Theologendoctrin graut mir je länger je mehr.

Zugleich gestehe ich aber, noch aus einem andern Grunde früher Veröffentlichtes hier wieder abdrucken zu lassen. Es widert mich nämlich fast an, den immer neu sich häufenden und wiederholenden Verdächtigungen lutherischer Kirche und Theologie mit neuer Abwehr begegnen zu sollen. Daß ich dies unbedingt unterlassen hätte, werde ich ohnedies nicht sagen können. Aber es kommt mir so vor, als ob jenes vor langer Zeit gesprochene Wort gerade jetzt auch wieder für die Gegenwart paßte. Und zwar nicht blos, um neuen Verirrungen entgegenzutreten, sondern auch um sich auf das zu besinnen, was nach dem Wesen und der Art unserer Kirche unsere Aufgabe auch in der Gegenwart sei. Indessen von dieser meiner Meinung aus wäre ich nicht zu diesem Schritte gekommen. Ich habe dem Wunsch und der Meinung eines bewährten Freundes folgen wollen; nehme zwar die Verantwortung auf mich, will mich aber wenigstens nicht des Eigendünkels angeklagt wissen. Zugleich soll auch mit der Schrift thatsächlich bezeugt werden, daß wir die Vertretung des darin Gesagten als eine uns beiden gemeinsame Sache betrachten.

Und weil wir der Meinung sind, daß die hier zugleich berührten Verirrungen und Gefahren das Nachdenken Anderer auch in weiteren Kreisen in Anspruch nehmen werden, so schien es uns nicht überflüssig, dafür zu sorgen, daß die Sache nicht blos in einem engeren Leserkreise bedacht und besprochen werde. So viel zur Rechtfertigung. Für das Weitere wolle der Herr unserer Kirche sorgen! —

München im December 1868.

A. von Harleß.

1.

Die Lehre von den Gnadenmitteln im Allgemeinen.

Der Zweck, welchem die nachstehende Abhandlung dienen soll, ist derselbe, zu welchem sie, einen längeren Zusatz abgerechnet, schon vor vierundzwanzig Jahren verabfaßt ward. Es ist das Bedürfniß einer kampfvollen Gegenwart, es sind die Vorzeichen einer noch kämpfereicheren Zukunft, was die Gleichgesinnten zu engerem Anschluß, zur Th a t der gemeinschaftlichen Verständigung über die Lebensfragen der Kirche treibt. Ich sage über die Lebensfragen der Kirche. Denn auch dem minder Kundigen bezeugt eine unabweisbare Empfindung, daß sich der Geister eine Bewegung bemächtigt hat, von welcher nicht diese oder jene Zunft und Genossenschaft, sondern alle Schichten der christlichen Gemeinschaft ergriffen und erregt werden. Es ist, was die Gemüther jetzt am mächtigsten zu einander hinzieht, oder von einander abstößt, nicht ein Streit theologischer Schulmeinungen, sondern ein religiöser Principienkampf. Bei solchem Kampfe aber ist klar, daß eine Theologie, die blos Weisheit und Wissenschaft einer Gelehrtenkaste bleiben wollte oder faktisch bliebe, sich immer mehr vom Antheil der lebendigen Bewegung ausgeschlossen sehen müßte, während umgekehrt man theologischer Erkenntniß nur in dem Maße Werth zuzuerkennen anfängt, als sich herausstellt, daß dieser Wissenschaft und Erkenntniß Lebenskraft, Fähigkeit der That, Vermögen organischer Gestaltung, kurz eine gemeinschaftbildende und gemeinschafterhaltende Macht innewohnt. Es liegt in der Natur wirklicher, gegebener Verhältnisse und faktischer Probleme, daß die Theologie kirchlich werden muß, d. h. daß sie selbst ihre Bedeutung daran erprobt, ob sie sich im Besitz eines, die verschiedenen Bildungsstufen umfassenden, gemeinschaftbildenden und gemeinschafterhaltenden religiösen Principes wisse. Nicht Lösung von theologi-

schen Schulproblemen, sondern Lösung kirchlicher Lebensfragen wird also die Theologie der Gegenwart als die ihr zugewiesene wesentliche Aufgabe betrachten müssen. Dies ist wenigstens die Ueberzeugung, in deren Dienst allein ich die folgenden Worte gestellt wissen möchte.

Aber eben jener Theologie, die sich kirchlich im Sinne unserer Zeit nennt, wird von nicht Wenigen das Vermögen abgesprochen, die neue Bewegung ihrem vom Herrn gesteckten Ziele zuzuführen. Es urtheilen so nicht blos Solche, welche dem, was die Reformation wollte, von Haus aus feindlich gegenüberstanden oder ihm später untreu geworden sind. Auch nicht Wenige, welche von keinerlei Widerspruch mit der alten evangelischen Wahrheit für ihre Person wissen wollen, theilen gleichwohl die Ansicht, daß für die rechte Gestaltung des Neuen es eines anderen Principes, als des alten, bedürfe. Wenn „alt" gleich „abgestorben" wäre, ein „altes Princip" gleich einer „obsoleten Formel"; wenn am alten Principe halten nichts hieße, als das früher Gesagte abermals sagen; oder wenn die Legitimität aller Neugestaltung nur in künstlicher Nachahmung des Veralteten bestände — kurz wenn Neu und Alt sich immer wie ein Widerspruch verhielte und alles Alte in sich den Fluch trüge, nichts Neues zeugen zu können: so möchten die Bedenken wider die sogenannte Altkirchlichkeit, Angesichts der Kämpfe der Neuzeit, in ihrem Rechte sein. Aber wie schon eine allgemeine höhere Bildung die Weisheit Jener verspottet hat, welche meinen, „daß, wenn Jeder nur erst wieder von Null ausginge, die Fortschritte in kurzer Zeit außerordentlich bedeutend werden müßten", so kann am allerwenigsten das christliche Verständniß da eine gesunde Frucht oder ein fruchtverheißendes Reis erwarten, wo nicht Frucht wie Zweig Trieb und Erzeugniß eines festgewurzelten Baumes ist, welcher sein Leben und seine Lebensentwicklung lange vor dem jungen Dasein der Früchte und Fruchtäste hatte und in jedem Frühling und Herbste neues Leben nicht mit neuen Mitteln, sondern aus dem alten, sturmerprobten Lebensmarke schöpfungskräftig zu zeugen vermag. Unsere Kirche bestände nicht in der Wahrheit, die eine alte ist, meinte sie dem neuen Irrthum nur mit neuen Erfindungen begegnen zu können. Kirche ist eben darum Kirche, weil sie, wie ein Alter sagt, nicht schola quaerentium, sondern ecclesia possidentium ist; weil

sie die Wahrheit **hat** und nicht erst sie zu **suchen** braucht. Die Wahrheit haben, heißt aber etwas Anderes, als wie in einer Anticipation aller Kämpfe in einem fertigen und abgemachten Besitze ausruhen. Besitz der christlichen Wahrheit heißt: das Alte haben und brauchen als unversieglichen Quell einer alles neu- wie alt-Feindliche überwindenden Machtentfaltung. Daß eine solche Kraft der alten Wahrheit innewohnt, dies zu zeigen und zu bethätigen, ist der Beruf der Kirche und ihrer Diener.

Alles Verkommen der Kirche scheint mir deßhalb doppelter Art zu sein. Die eine Art ist jener vermeintliche Besitz, welcher ein Besitz des todten Kapitals, des im Schweißtuch behaltenen Pfundes genannt werden mag. Das andere Verkommen ist das der Verschleuderung, da die Kirche sich selbst und das, was sie hat, wegwirft, weil sie den Gebrauch ihres alten Eigenthums verlernt und die Liebe zu ihm verloren hat. Im letzten Falle meinen die falschen Ehrenretter der Kirche die wandellose Jugendlichkeit derselben dadurch zu bethätigen, daß sie die Kirche auf jeden Wandel geistiger Mode eingehen heißen. Im ersten Falle verkommt die Kirche dadurch, daß sie sich begnügt, der Thorheit modischen Aufputzes die alte Tracht und Form als Dokument der Unvergänglichkeit entgegenzusetzen. Und doch geht alles wahrhaftige und naturgemäße Bezeigen der Kirche nur darin auf, daß sie die ewige Jugend des alten Besitzes in jenem unerschöpflichen Reichthum der Entfaltung darthut, dessen die alte Wahrheit gegen jeden neuen Irrthum fähig ist.

Unter den Schätzen alter Erkenntniß, welche gerade den kirchlichen Kämpfen der Gegenwart gegenüber einen Reichthum fruchtbarer Anwendung darbieten dürften, wird vor Anderm **die reine Lehre von den Gnadenmitteln** zu nennen sein. Daß diese Lehre den Kardinalpunkt bildet, in welchem die Konfessionen auseinander gehen, daß die Ueberzeugung der lutherischen Kirche in dieser Lehre als die Mitte zwischen zwei Extremen dasteht, daß diese Lehre auf das Wesentlichste die Eigenthümlichkeit unserer Kirche bedingt, darf man historisch bekannt und zugegeben nennen, obwohl selbst das bloße historische Verständniß seltener geworden zu sein scheint, als man erwarten dürfte. Geradezu selten aber, wenigstens im Gegensatz zu herrschenden Meinungen, muß man die lebendige Anerkennung der Wahrheit und Bedeutung

dieser Lehre nennen. Und dennoch übt diese Lehre den direktesten Einfluß auf die ganze Auffassung von Kirche, kirchlicher Gemeinschaft, kirchlichem Sinne, kirchlicher Lebensbethätigung, kurz auf die Behandlung jener Lebensfragen der Kirche aus, von welchen wir sagten, daß sie das gegenwärtige Geschlecht in seinen innersten Tiefen aufregten. Es wird daher nichts Ueberflüssiges und den Zwecken auch der Gegenwart Zuwiderlaufendes sein, wenn ich jetzt in einigen Umrissen versuche, die Bedeutung hervorzuheben, welche die reine Lehre von den Gnadenmitteln für den Begriff der Kirche und zwar so hat, daß diese Bedeutung auf das Unmittelbarste das Geschäft der Seelsorge und die Bedürfnisse eines lebendigen Christenthums berührt. Die Besprechung der letzteren Beziehungen möchte ich am liebsten der Amtserfahrung von Brüdern im geistlichen Amte überlassen; mir sei es vergönnt, mich hauptsächlich der ersten Seite: der Bedeutung der reinen Lehre von den Gnadenmitteln für den Begriff der Kirche zuzuwenden, die andern Punkte dagegen nur kürzer zu berühren.

Wenn ich vom Begriff der Kirche rede, so kommt es mir hier nicht sowohl auf die theoretische Konstruktion der Lehre, als vielmehr auf jene Einsicht an, von welcher aus dem Gemüthe eines jeden wahrhaft christlich gesinnten Gemeindegliedes eine Werthschätzung der Kirche in dem Sinne naheliegt, daß ihm die Beziehungen seiner innersten Lebensgemeinschaft zu seinem Erlöser mit denen zur Kirche zusammenfallen. In dem Maße, in welchem dies aufhört, tritt auch die Bedeutung der Kirche in den Hintergrund und wird jedenfalls anderswo gesucht, als da, wo sie eigentlich liegt. Man lief nur allzuoft auf der Flucht vor dem vikariirenden Mittlerthum der römisch-katholischen Hierarchie dem andern Extrem in die Arme. Man schied Christum, welcher sein Werk in der Kirche und durch sie haben will, von der Kirche. Wenn es hoch kam, setzte man das Wesen der Kirche darein, die sichtliche Erscheinung der Wirksamkeit des in Christo der Welt zu eigen gegebenen Geistes Gottes oder des christlichen Gemeingeistes zu sein. Kam hiezu noch jener Dualismus von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, von Aeußerlichem und Innerlichem, der nur vom Standpunkt der absoluten Prädestinationslehre die Berechtigung der Konsequenz hat, so war es sehr natürlich, daß man diese leib-

liche, sichtliche Aeußerlichkeit, genannt Kirche, gegen den Geist gering anschlug. Man sah dann die Bedeutung des kirchlichen Verbandes und der kirchlichen Thätigkeit nur in der Versinnbildlichung, Repräsentation und höchstens Obsignation jenes Geistes, der in der Gemeinschaft leben solle, und dachte sich die praktische Stellung der Kirche vorzugsweise als die einer äußern Mahn- und Disciplinar-Nachhilfe für dieses Werk des Geistes. Ja von dem Gedanken aus, in der Kirche blos eine Erscheinungsform des christlichen Geistes zu suchen, war es ganz folgerecht, daß man zuletzt auf die Frage gerieth, was für ein Recht man denn habe, gerade die Kirche als die einzige und höchste Erscheinungsform des Geistes der christlichen Gemeinschaft zu betrachten, als ob dem christlichen Staate nicht gleiche, vielleicht höhere Ansprüche zur Seite ständen, als Erscheinungsform dieses Geistes erkannt und gewürdigt zu werden. Genug, wo immer eine Betrachtungsweise Raum gewann, bei welcher es gar nicht zum Wesen gläubigen Christenthums gehörte, den religiösen Besitz und dessen Forterhaltung der Kirche zu danken, wo man sich mit dem Gedanken trug, daß man das Alles zu besitzen vermöge, ohne daß eine Kirche bestände, daß die Kirche zwar die hinzukommende Erscheinung eines vorhandenen christlichen Gemeingeistes und als solche eine relative nothwendige Folge, nicht aber eine Vorbedingung des religiösen, seligmachenden Besitzes sei, da war größere oder geringere Gleichgiltigkeit gegen das Bewußtsein der Kirche die nothwendige Folge. Eine Kirche, deren Bedeutung zu der einer Buß- und Disciplinar-Anstalt herabsinkt, kann nicht Gegenstand der Liebe und Begeisterung für Gläubige sein, die als den christlichen Geist den Geist freier Liebe erkannt haben; und eben so begreiflich ist, daß eine bloße Erscheinungsform, die nicht den Besitz des Wesens vermittelt und erhält, für diejenigen allmälich bedeutungslos wird, die sich im Besitze des Wesens und der Sache selbst wissen zu dürfen glauben.

Oder was soll sonst die Folge davon sein, wenn man von der Kirche die Vorstellung verbreitet, daß sie an sich ein äußerlicher Verband sei, dem mehr und Anderes als die Bedeutung einer Lehr- und Unterweisungsanstalt, eines Instituts äußerlicher Zucht und äußerlichen Regimentes nur dann zukomme, wenn die Herzen von einem göttlichen Leben durchdrungen seien, welches

den Verband erst zu dem mache, was er seiner Natur nach nicht sei und nicht sein könne? Werden nicht die Herzen, in welchen noch Glaube und Liebe lebt, sich von diesem irdischen Büttel und Schulmeister weg zu dem himmlischen Sohne flüchten, der, wie sie sagen, den Seinen den unmittelbaren Zugang allezeit freihält, und werden sie nicht von ihrer Prämisse über das untergeordnete und äußerliche Verhältniß der Kirche diejenigen, welche erklären, Christum nur in der Kirche suchen, finden, glauben und lieben zu können, von ihrem Standpunkt aus nicht ohne Schein einer falschen Vergötterung der Kirche anklagen? — Bei solchen Verschiedenheiten und Widersprüchen ist nur das vor Allem zu beachten, daß man sich hüte, die eigene Vorstellung, die man von einem Verhältniß gewonnen hat, dem Gegner unterzuschieben und nach dieser Unterschiebung die Annehmbarkeit oder Verwerflichkeit der gegnerischen Aussage zu bemessen. Es reden Unzählige von falscher Ueberschätzung der Kirche, indem sie dem Begriff der Kirche den Sinn beilegen, den sie selbst hegen. Hiermit aber bezeichnen sie nicht den Irrthum, welchen der Gegner begeht, sondern den, welchen er beginge, wenn er die Vorstellung von Kirche hätte, die seine Tadler festhalten. Es stellt sich bei solchen Urtheilen dasselbe heraus, was bei dem Anathema des Tridentinums über den reformatorischen Satz der Rechtfertigung allein aus dem Glauben. Dieses Anathema ist von der katholischen Prämisse aus ganz richtig; aber es trifft das Verdammungsurtheil alles Andere eher, als die protestantische Lehre, indem das Anathema den Worten „Rechtfertigung" und „Glaube" den Sinn unterschiebt, welchen die römisch-katholische Lehre ihnen beilegt, einen Sinn, der gar nichts gemein hat mit dem Sinne, welchen wir Protestanten mit fides und justificari verbinden. In gleicher Weise aber beklagen und verwerfen Viele das, was sie Ueberschätzung der Kirche nennen, weil sie hierbei an ihre Vorstellung von Kirche denken und nach diesem Maßstabe messen, statt zu fragen, von welcher Voraussetzung aus der Andere zu seiner Folgerung gekommen sei, um aus der wirklichen Prämisse die Natur des abgeleiteten Urtheils zu erfahren und dann erst über Recht oder Unrecht der Folgerung zu entscheiden.

Doch nur dazu wollte ich an diese und jene entgegenstehende Auffassungsweise erinnern, um die Beziehungen zu veranschaulichen,

in welchen uns das, was im Princip unseres Bekenntnisses liegt, als so bedeutungsvoll auch für die Gegenwart entgegentritt. Das aber liegt in dem genannten Principe, daß uns die vorerwähnten Unterschiede von Christo dem Herrn und der Kirche seiner Magd und Dienerin, vom sichtbaren Element und dem unsichtbaren Leben des Geistes, vom äußern Verbande des Bekenntnisses und der Sakramente und der innern Gemeinschaft des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung, oder von dem Nebenberuf der Kirche zu äußerlicher Ordnung, Zucht und Vermahnung — daß uns das Alles nicht verborgen, sondern wohl bekannt ist, daß wir aber von unserm Princip aus weder jemals den Nebenberuf der Kirche zum Hauptberuf erhöhen und so die Kirche zu dem herabsetzen können, was nicht ihr eigentliches Wesen ist, noch daß wir irgendwie die untheilbare Einheit des Doppelelementes, welches die Kirche bildet, trennen und zu einem Gegensatze von irdisch und himmlisch, äußerlich und innerlich, sichtbar und unsichtbar auseinanderfallen zu lassen vermögen. In der irdischen Gemeinschaft vielmehr haben wir zugleich den himmlischen Herrn, im Sichtbaren und Aeußerlichen zugleich die Gegenwart und Kraft des Unsichtbaren und Innerlichen; wir haben, wenn wir anders es wirklich besitzen, niemals das Eine ohne das Andere und das Innerliche und Unsichtbare immer nur aus dem, was der Gestalt seiner Darbietung nach äußerlich und sichtbar zu nennen ist — das ist die untrennbare Einheit, der ächte Realismus, in welchem uns der Herr im Himmel und die Kirche auf Erden sich nicht zu einander verhalten, wie der Schatten auf der Erde zum Licht der Sonne am Himmel, sondern, nach der Schrift, gleich dem irdischen Leib, in welchem der H. im Himmel wahrhaftig wohnt.

Die Wahrheit aber und Eigenthümlichkeit dieses Wechselverhältnisses, welches uns unter dem Begriff der Kirche entgegentritt, ist nur die wesentliche Folge der rechten Lehre von den Gnadenmitteln. Den Hauptpunkt, an welchem fest zu halten ist, bezeichnen in einer für die weichlichen Ohren unserer Zeit vielleicht zu herben, nichtsdestoweniger wahren Weise die Schmalkaldischen Artikel, wenn sie sagen (pag. 333): Quare in hoc nobis est constanter perseverandum, quod Deus non velit nobiscum aliter agere, nisi per vocale verbum et Sacramenta, et quod, quidquid sine verbo et Sacramentis jactatur ut

spiritus, sit ipse diabolus. In diesem Satze spricht sich das aus, was jedes evangelischgesinnte Herz als die Ordnung des Heils, d. h. als die Art und Weise festzuhalten hat, in welcher ein Christ sich die von Gott gewollte Vermittlung und Bewahrung der Gnadengemeinschaft auf Erden zu denken habe. In diesem einen Gedanken liegt aber zugleich auch eine Erkenntniß des Wesens der Kirche, in welcher dieselbe sofort aufhört, blos dem Bereiche historischer Erscheinung und äußerlicher Wahrnehmung anzugehören. Vielmehr tritt in dieser Erkenntniß die Kirche mit allen Attributen der Sichtbarkeit und des historischen Daseins zugleich ein in das Gebiet der Gnadenverheißung, und es wird die Kirche gleich ihrem Herrn und Haupte ein Gegenstand des seligmachenden Glaubens an die in der Verheißung dargebotene Gottesgnade. Für wen der Gedanke an die Kirche nicht diese Geltung hat, für den hat mit Nothwendigkeit auch dieser Gedanke, wenigstens in seiner unmittelbaren Beziehung, das religiöse Moment verloren. Es steht dann die Kirche zum Herzensglauben des Einzelnen nur noch in einem äußerlichen, mittelbaren Verhältniß.

Wie es nun in der Lehre von den Gnadenmitteln liege, daß der Gedanke an die Kirche nothwendig mit zu den Pulsschlägen unserer gläubigen Liebe und Hoffnung gehört, möge jetzt mit Wenigem anzudeuten mir verstattet sein. Ich erlaube mir zuerst die innere Konsequenz der Erkenntniß aufzuzeigen, welche zu dieser Ueberzeugung führt, um dann mich auch über die religiöse Bedeutsamkeit dieser Erkenntniß kurz auszusprechen.

Die innere Konsequenz der Erkenntniß, welche von der reinen Lehre der Gnadenmittel aus dazu treibt, die Kirche mit allen Attributen der Sichtbarkeit und des historischen Daseins zugleich als Gnadenverheißung und Objekt des seligmachenden Glaubens zu betrachten, ließe sich aber zunächst in folgenden Sätzen zusammendrängen:

Die Verheißung Gottes, durch die Gnadenmittel, und nur durch sie, die Gnadengemeinschaft zu wirken, setzt immer zugleich auch verheißungsweise das Dasein einer diese Mittel darbietenden Gemeinschaft voraus.

Daß diese Gemeinschaft als eine sichtbare gedacht werden

müsse, hat seine wesentliche Nothwendigkeit in der Natur der Gnadenmittel und der Art ihrer Darreichung.

In der Natur der an die sichtbare Darreichung der Gnadenmittel geknüpften Verheißung eines zu empfangenden unsichtbaren, geistig-göttlichen Segens ist nur die Nothwendigkeit gegeben, die wahre Theilnahme an der sichtbaren Kirche nicht in einem sichtbaren Akte oder Verhalten aufgehen zu lassen, sondern den wesentlichen Charakterzug der wahren Theilnahme oder Mitgliedschaft in einem unsichtbaren geistigen Verhalten und Verhältniß zu suchen.

Ist nun der Inhalt der reinen Lehre von den Gnadenmitteln der, daß eine Gnadenwirkung Grund des Daseins der sichtbaren Kirche, Gnadenvermittlung Absicht ihres Bestandes, Gnadenverheißung die Garantie ihrer Dauer sei, so ist die Existenz der Kirche und die Theilnahme an ihr ihrem Wesen nach nicht ein historisches Faktum äußerlicher Vereinigung oder das Werk und die That des Gehorsams gegen eine göttlich-gesetzliche Nothwendigkeit, sondern die Kirche ist ihrem Wesen nach die Erscheinung jenes Lebens der Freiheit, welches in dem Glauben an die Wahrheit und Wirksamkeit der Gnadenverheißungen sein Charakteristikum hat.

Zu diesen kurzen Sätzen verstatte ich mir nun noch einige nähere Erörterungen. Ich sagte, daß der Gedanke an die Gnadenmittel untrennbar vom Gedanken an die Kirche, daß mit dem einen das Dasein des andern zugleich gesetzt sei. Wie sich das aus der Natur der Sakramente von selbst ergibt, indem diese heiligen Handlungen sich nicht denken lassen ohne die Voraussetzung einer gläubigen, das Gnadenmittel darbietenden Gemeinschaft, so folgt dasselbe aus jenem Begriff vom Wort, welchen unser Bekenntniß damit verbindet. Das Gnadenmittel des Wortes ist diesem Bekenntniß das gepredigte, bezeugte, dargebotene und vernommene Wort der Gnade Gottes in Christo. Von „dem geschriebenen Worte in seiner Abstraktion von der Kirche", wie ein katholischer Polemiker die Lehre unserer Kirche fingirt, weiß das Bekenntniß unserer Kirche nichts und darf auch nicht das Schriftwort in dieser willkürlichen Abstraktion als Gnadenmittel gelten lassen. Denn was die Kirche mit ihrem Bekenntniß von den Gnadenmitteln will, ist etwas ganz Anderes als die Aussage, durch welche Mittel Gott eine Seele vom Verderben möglicherweise retten könne. Wenn sich die Kirche

in ihrem Glaubensbekenntniß nur mit den denkbaren Möglichkeiten solcher Errettung beschäftigen wollte und dürfte, so hätte sie eben so gewiß das geschriebene Wort in seiner Abstraktion von der Kirche zu nennen, als es gewiß wäre, daß sie dann noch gar viel Anderes außer dem Schriftwort als Mittel der Errettung namhaft machen müßte. Aber das Bekenntniß der Kirche von den Gnadenmitteln ist eben, wie gesagt, nicht eine Aussage über die in Gott denkbaren Möglichkeiten seines Verhaltens zu den Menschen; es ist vielmehr die Aussage über das, was die gläubige Gemeinde als das ihr anvertraute, von Gott gesetzte Mittel des Heiles weiß. Und so gewiß ist, daß der Gemeinde das Wort Gottes gegeben ist, nicht daß sie sich in Thatlosigkeit, Gleichgiltigkeit oder Untreue des Bekenntnisses zu diesem Worte entschlage, sondern daß sie lebendig Zeugniß gebe vom Inhalt und rechten Verständniß des Wortes, so gewiß ist es, daß die Gemeinde als das ihr verordnete Mittel der Gnade nicht verbum scriptum, sondern verbum praedicatum atque auditum nennen muß. Ist dieses aber der Fall, so kann ich auch das Wort als Gnadenmittel nicht nennen, ohne sofort zugleich an die Kirche, die Zeugin des Wortes zu denken, und die Lehre von den Gnadenmitteln, gleichviel ob man an das Wort oder die Sakramente denke, setzt immer hiemit zugleich das Dasein einer gläubigen Gemeinschaft d. i. der Kirche. In diesem Zugleich gewahren wir an dem der kirchlichen Erkenntniß eigenthümlichen Inhalt nur die Fortsetzung eines ursprünglichen Verhältnisses. Denn es ist die Verheißung die, daß von je Gottes Gnadenwort auf Erden nie ohne eine entsprechende Wirkung gedacht werden könne. Das Wort kehrt nie leer zu Gott zurück. (Jes. 55, 11.) Die entsprechende Wirkung aber ist eine Gemeinschaft der durch das Gnadenwort Befreiten und Beseligten. Wie nun das fleischgewordene Wort, der Menschensohn auf Erden, seine Herrlichkeit als die des eingebornen Sohnes nur offenbar werden ließ, um in einer Gemeinschaft von Jüngern zu sein und durch diese Gemeinschaft seine Herrlichkeit lebendig weiter zu bezeugen, so ist es mit dem geschriebenen Wort von den Thaten Gottes in Christo, zu welchem Worte sich der lebendige Gott bekennt. Dies Wort kann auf Erden nicht ohne Wirkung d. h. ohne eine Gemeinschaft seiner Jünger sein, und will nicht wirken, denn durch diese Gemeinschaft, als die berufene Zeugin von des Wortes Kraft und Wahrheit.

Darum auch gilt die Verheißung der Gnadengegenwart Christi weder dem Worte an sich, noch dem Individuum an sich, das sich in Beziehung zum Schriftwort setzt, sondern dem Worte, das da bekannt wird in der Gemeinschaft. Denn also spricht Christus: Wo Zween und Drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen. Da aber wird der Name Christi in einer Gemeinschaft genannt, wo gemeinsamer Glaube und gemeinsames, bezeugtes und vernommenes Bekenntniß der Verheißung seiner Gnade ist.

Aus diesem besprochenen Verhältniß, in welchem die Gnadenmittel sich als vorhanden nicht denken lassen, es sei denn in und mit einer Gemeinschaft der sie Darreichenden, ergibt sich dann weiter, wie und in welchem Sinne diese Gemeinschaft nothwendig eine sichtbare sein müsse. Man kann sich nichts Unrichtigeres denken als die Vorstellung, daß der Sichtbarkeit der römisch-katholischen Kirche unser Bekenntniß die Unsichtbarkeit der wahren Kirche entgegensetze. Vielmehr was unsere Kirche gethan hat und thut, besteht vornehmlich darin, daß sie den fälschlich angenommenen sichtbaren Zeichen der Kirche die wahren sichtbaren Zeichen gegenüber hält. Eine christliche Gemeinschaft, welche die Wahrheit damit zu gewinnen hoffte, daß sie sich in die Unsichtbarkeit flüchtete und auf diese als auf das Kennzeichen der Wahrheit appellirte, würde nicht nur das Dasein aller Kennzeichen leugnen und hiermit die Gemeinschaft selbst ihrer Existenz und Anerkennungsfähigkeit berauben, sondern sie würde sich mit ihrer Unsichtbarkeit aus ihrer Berufstreue und Bekennerpflicht hinausflüchten. Was ist sichtbar, wenn nicht das Wort und die Sakramente? was sichtbar, wenn nicht die Bezeugung des Gnadenwortes und die Darreichung und Hinnahme der Gnaden-Sakramente? Diese Bezeugung und Darreichung aber ist der wesentliche Beruf der Kirche; nach diesem ihrem wesentlichen Beruf fällt das Dasein der Gnadenmittel mit dem der Kirche zusammen; die Kirche, deren Existenz in und mit der Existenz der Gnadenmittel gesetzt ist, hat in ihrer Sichtbarkeit nicht ein Accidens des kirchlichen Daseins, sondern es ist der Kirche so wesentlich, sichtbar zu sein, als es den Gnadenmitteln wesentlich ist, daß sie zugleich etwas Aeußeres und Sichtbares sind. Aus einem Sichtbaren empfängt die Kirche ihren Ursprung und die Kraft ihres Fortbestandes; in sichtbaren Handlungen und Bethä-

tigungen bekennt sich die Kirche zu diesem ihrem Ursprung, beut die Mittel der Forterhaltung dar und nimmt sie hin; wo diese Sichtbarkeit nicht ist, da ist ganz und gar nicht die Wahrheit, welche unsere Kirche bekennt; die schlechthin unsichtbare Kirche ist weder eine Kirche noch eine christliche Gemeinschaft; sie hätte in der Unsichtbarkeit einzig und allein das Kriterium ihrer Unwahrheit.

Es ergibt sich aber auch drittens aus derselben Lehre von den Gnadenmitteln, nach welcher Seite hin unserer Kirche daran gelegen sein muß, den Hinweis auf Sichtbarkeit als ein falsches Kriterium zu bestreiten. Zweierlei ist an den Gnadenmitteln seiner Natur nach unsichtbar: die geistig-göttliche Einwirkung und Thätigkeit oder die himmlische Substanz der Gnadenmittel; und dann der Segen dieser wirksamen Substanz oder der Heilsbesitz. Das Eine aber fällt ganz und gar nicht mit dem Andern zusammen; die Nähe und Wirksamkeit des lebendigen Gottes bedingt nach unserm Bekenntniß nimmermehr mit unausweichlicher Nothwendigkeit die gesegnete Folge, den Besitz des Segens. Vielmehr wie derselbe heilige Geist ein Geist des Trostes und des Gerichtes, derselbe Christus dem Einen ein Fels des Heils, dem Andern ein Stein des Falles, Richter und Erlöser, Todbringer nnd Lebensfürst zugleich ist, also muß zwar angenommen werden, daß allüberall, wo die sichtbare Darbietung der Gnadenmittel, durch welche Gott wirken will, Statt findet, da auch die unsichtbare wirksame Gottesnähe, aber durchaus nicht überall der unsichtbare Besitz des Gottessegens sei. Also so gewiß der Besitz des Gottessegens innerhalb der Kirche nicht gedacht werden kann ohne sichtbare Gemeinschaft der sichtbaren Gnadenmittel, so gewiß ergibt sich noch nicht aus der sichtbaren Gemeinschaft der sichtbaren Gnadenmittel der unsichtbare Besitz des Gottessegens. Es hat die lebendige Mitgliedschaft in der Kirche noch nicht an der nothendigen und faktischen Theilnahme an den sichtbaren Elementen der wahren Kirche das sichtbare und zweifellose Kennzeichen ihrer Wirklichkeit und Wahrheit. Sonach ist die aus dem Wesen der Gnadenmittel für die Kirche sich ergebende Folge die, daß die Kirche nach ihrem objektiven Charakter als die Gemeinschaft, welche die geoffenbarte Wahrheit der Gnade Gottes in Christo glaubt, bekennt und darbietet (ecclesia, quae veritatem credit), ihrem Wesen nach sichtbar ist und im Sichtbaren die Kennzeichen und die Bethätigung ihrer Wahrheit

hat. Was aber die Kirche nach ihrer subjektiven Wirklichkeit als die Gemeinschaft der in Wahrheit Gläubigen (ecclesia vere credentium) betrifft, so hat diese zwar auch die Sichtbarkeit der Theilnahme an den Gnadenmitteln zum Zeichen, aber nicht zum untrüglichen Kennzeichen, indem die Geburt des Lebens aus Gott und dessen inwendige Erscheinung im wahren Herzensglauben seiner Natur nach ein unsichtbares, nicht durch äußere Kennzeichen absolut nachweisbares ist. Die Kirche, die in der Wahrheit steht, ist sichtbar und hat sichtbare Kennzeichen dieses ihres Standes; der Stand des Einzelnen in dieser Kirche, die lebendige Mitgliedschaft ist zwar nie ohne sichtbare Zeichen, hat aber in den sichtbaren Zeichen nicht die zweifellose Offenbarung seiner Wirklichkeit und Wahrheit. Ein seiner Natur nach verborgenes Leben in Gott ist die unsichtbare Art der wirklichen Gliedschaft in der ihrer Natur nach sichtbaren Kirche. Das ist die in sich selbst einige und nothwendige Erkenntniß vom Wesen der Kirche und von der wirklichen Mitgliedschaft in ihr, die man in den nicht ganz passendenden Ausdrücken von sichtbarer und unsichtbarer Kirche so oft falsch halbiren, ja wie zwei unverträgliche Gegensätze vortragen hört, zu völliger Verkennung und Nichtachtung dessen, was unter dem Namen der sichtbaren Kirche ein theures Heiligthum unseres Glaubens bleiben soll.

Daß aber die Kirche ein theures Heiligthum unseres Glaubens und nichts Anderes sein könne noch dürfe, ist uns die letzte der aus der reinen Lehre von den Gnadenmitteln gezogenen Folgerungen. Ist nämlich, wie wir gesehen haben, die Kirche göttlicherseits eben gar nichts Anderes als die Existenz der in den Gnadenmitteln verkörperten Gnadenanerbietung und Gnadenverheißung, so kann menschlicherseits das Halten an der Kirche und die demgemäße kirchliche Bethätigung nichts Anderes als der Bestand des Glaubens an die in den Gnadenmitteln wirksame Gnadenverheißung sein. Die Kirche ist Glaubensartikel. „Ich glaube an eine heilige christliche Kirche“ heißt nicht: ich glaube an etwas, was ich schlechterdings nicht sehe; sondern: ich glaube, daß, wo Zwei oder Drei versammelt sind im Namen Christi, da Christus mitten unter ihnen sei; oder: ich glaube an die unsichtbare Gnadengegenwart des Herrn in der sichtbaren Gemeinschaft derer, die sich zum Wort und den Sakramenten der Gnade bekennen. Denn da ist der Herr, wo er sein zu wollen in dem Worte verbürgt. Und

seine Verheißungen gelten der Gemeinschaft der ihn Bekennenden. So baut und erhält sich diese Gemeinschaft, welche Kirche des Herrn ist, gar nicht darum, weil sie wüßte, daß man nach Gottes Befehl sich in einer sichtbaren Gemeinschaft zusammenthun müsse, oder weil sie es in menschlicher Erwägung für klug und gerathen hält, sich zusammenzugesellen und nicht vereinzelt zu stehen, oder weil eine vorhandene gemeinsame geistige Richtung naturgemäß auch einen äußern Anschluß der Gleichgesinnten zur Folge hat; sondern die kirchliche Gemeinsamkeit ist in allen ihren Formen und Bethätigungen nichts als der innerlich nothwendige, frei entstehende und frei sich fortpflanzende, aber eben so sehr mit Bewußtsein und Bedacht fest und heilig gehaltene Ausdruck des Glaubens an die der Gemeinschaft geltenden, geschenkten und anvertrauten Gnadenverheißungen und Gnadenmittel. Die Ordnung, Zucht, Strafe, welche die Kirche aufrecht erhält, ist nicht das, was die Kirche als den Zweck ihres Daseins betrachtet, sondern das ist nur die von selbst folgende Erscheinung des Bekenntnisses zu der aus Gnaden zu empfangenden Freiheit vom Fluche des Gesetzes, eine Freiheit, die sich selbst Gesetz ist. Oder wenn die Kirche die Diener der Gemeinde und Haushalter über die Geheimnisse Gottes von andern Gemeindegliedern aussondert und beruft, so geschieht dies nicht als Erfüllung irgend einer göttlich-gesetzlichen Nothwendigkeit, einer göttlich-gestifteten Prärogative eines besondern Standes, noch weniger um bloßer äußerer Ordnung willen, sondern weil die Kirche glaubt an die Verheißungen ihres Herrn, welcher der gläubigen und bekennenden Gemeinde verheißen hat, von je und je in ihrer Mitte die Gaben zu spenden, durch welche Einzelne vor andern befähigt und berufen werden, unter gesegneter Vermahnung zum Herrn durch Darbietung des Wortes und der Sakramente die Erbauung des Leibes Christi zu fördern. So ist gar keine Stiftung und Ordnung der christlichen Kirche nach unserem Bekenntnisse denkbar, die nicht Wirkung der Gnade wäre, der Vermittlung der Gnade diente, mit ihren Aussichten für den Fortbestand nur und allein auf Gnadenzusage gewiesen wäre und hierin das eigenthümliche Gepräge ihres Wesens hätte. Wo das erkenntnißlose oder dem Glauben der Kirche und des Evangeliums entfremdete Auge nichts gewahrt, als äußerliche Gemeinschaft, äußere Uebung, äußerliches Mittel, da sieht der Christ, der die Verheißungen seines Herrn

kennt, nur irdische Stätten der göttlichen Gnadenoffenbarung, Ordnungen des Geistes der Freiheit, sichtbare Träger und Vermittler des unsichtbaren Lebens, das allein aus Gott in Christo kommt. So durch und durch Geist, Leben und Freiheit ist das Gesetz der irdischen Gestaltung, welche wir die sichtbare Kirche Jesu Christi nennen, und durch welche der Herr wirken will, dessen Geist der Geist des Lebens und der Freiheit ist.

Die religiöse Bedeutsamkeit der Erkenntniß, die man über das Wesen der Kirche aus der reinen Lehre von den Gnadenmitteln gewinnt, läßt sich ebensowenig verkennen, mag man an das Verhältniß des Einzelnen oder der christlichen Gesammtheit überhaupt, oder mag man an specielle Bewegungen der Gegenwart denken. Es springt mir an dieser Erkenntniß eine Doppelbeziehung entgegen, für Viele von untergeordneter Bedeutung, mir verwebt mit den tief-innerlichsten Seiten des christlichen Lebens. Das eine Moment ist, daß wir für den Gnadenbesitz mit unserm Glauben und Hoffen uns an Mittel gewiesen sehen, welche nur zugleich in und mit der Gemeinschaft der Kirche gegeben sind; das andere Moment ist, daß die Mittel zu solchem Gnadenbesitz innerhalb der Gemeinschaft den Charakter äußerer Gnadenmittel tragen. Wir sehen, sage ich, uns für den Gnadenbesitz mit unserem Glauben und Hoffen an Mittel gewiesen, welche nur zugleich in und mit der Gemeinschaft der Kirche gegeben sind. Dies kann freilich für die kein religiöses Moment sein, welche von Kirche die leerste und äußerlichste Vorstellung des Kirchgehens, des geistlichen Reden-Hörens, der Ceremonien und Amtsfunktionen haben. Die Schuld liegt aber hier nicht in der Sache, sondern in der entgeisteten und verkehrten Vorstellung, die man von der Sache hat. Uns dagegen ist die kirchliche Gemeinschaft das irdene Gefäß, das die verborgene Herrlichkeit Gottes trägt, weil es erfüllt ist von der Gnadenverheißung: hier sollst du mich finden, und so auch durchwebt und durchhaucht ist vom Odem des lebendigen Gottes. Und das ist die Bedeutung davon, daß Gott die Verheißungen und Mittel seiner Gnade knüpft an die Gemeinschaft, daß hierin zugleich ein Gegengift liegt wider die Schwelgerei des geistlichen Egoismus. Ein Reich der Liebe zu gründen kam der Sohn, in welchem sich die Liebesfülle des himmlischen Vaters offenbarte. Darum auch schenkt er uns seine Gnade nur durch solche Mittel, die wir nicht haben

und besitzen können, ohne mit unserer Liebe, mit unserm Dank, mit unserm geistigen Herzblut uns einer Gemeinschaft zu eigen gegeben zu haben. Der hat Christum in seiner Fülle lange nicht, dessen Glück in der Empfindung aufgeht, für seine Person in ihm Genüge gefunden zu haben. Nur da ist wahrer Selbstbesitz der Liebe Gottes in Christo, wenn ich sie durch den Gemeinbesitz habe, wenn das Glück des eigenen Herzens in den Hintergrund tritt gegen den Gedanken an die Gemeinschaft, in welcher und für welche ich meinen Herrn gefunden habe. Die christlichen Egoisten, welche nach der Gemeinschaft nichts fragen, wenn sie nur für ihre Person Christum haben, sie gleichen den Wucherpflanzen, welche an den Baum der christlichen Gemeinschaft sich nur ansetzen, um ihn auszusaugen und den Saft, der die tausendjährigen Aeste und Zweige zu durchdringen bestimmt ist, ihrem kurzen Eintagsleben zuzuwenden. Uns dagegen predigen die Gnadenmittel, die nur in und mit der Gemeinschaft gegeben sind, daß, wer die Gnade besitzen will, ein Herz haben muß weit und groß genug, sich selbst über der Gemeinschaft zu vergessen; daß die Gedanken an unser Seelenheil verkümmerte Gedanken sind, wenn sie nicht zugleich durchglüht sind von dem Gedanken an die Gemeinschaft, die vor uns in Christo war und nach uns sein wird; daß unser Gottesgedanke, unsere Christusliebe, unsere Geistesgemeinschaft mit Gott unächter Art sei, wenn das nicht zugleich Reichsgedanke, Liebe des Reichs, Reichsgemeinschaft ist. Das ist das religiöse Moment, welches denen aufgegangen ist, welche den Gnadenbesitz nur an Gnadenmittel geknüpft sehen, die in und mit kirchlicher Gemeinschaft gegeben sind.

Das andere religiöse Moment, das mit den tiefsten Beziehungen des christlichen Lebens verwebt ist, liegt mir darin, daß in der Kirche die Mittel der Gnade nur in der Form äußerer Gnadenmittel entgegengebracht werden. Das ist freilich zugleich ein großer Anstoß für die, welche, um mit den vorher angeführten Schmalkaldischen Artikeln zu reden, „wollen Richter sein zwischen dem Buchstaben und dem Geist, und verstehen deren keines und wissen nicht, was sie sagen oder setzen.“ Die Schuld liegt hier wieder nicht in der Sache, sondern in dem unzureichenden oder falschen Verständniß. Die Gefährten Pauli bei seiner Bekehrung sahen auch nur das externum, das Licht; die Stimme aber des Herrn, der mit Paulus redete, hörten sie nicht (Act. 22,

Also auch geht es mit den äußern Gnadenmitteln denen, welchen die Augen nicht geöffnet sind, Gottes Wege und Absichten zu verstehen. Wo aber Verständniß ist, da bleibt man nicht am Aeußerlichen haften; nicht weil man es gering achtet und fallen läßt — das thut nur das Nichtverständniß oder der Unverstand — sondern weil man die göttliche Absicht der äußern Darbietung versteht. Das aber ist die Absicht, um derenwillen Gott seine geistige Gnadengemeinschaft an die kirchlich dargebotenen äußern Mittel und Handlungen bindet, daß innerhalb der Kirche das Bewußtsein bleibe, man danke allen seligmachenden Besitz Thaten Gottes an uns und ihnen allein. Denn alles Darbieten des Wortes der Gnade, alle sakramentliche Handlung ist nur ein verheißungsreiches Anzeichen und Siegel göttlicher Thaten an uns, eine Vergewisserung an jeden Hörer und Theilnehmer, daß die Zeit und Stunde gekommen sei, da Gott ihnen nahe ist und geistig in des Hörers und Theilnehmers Geiste sein Werk hat. Und der Beruf der Kirche ist der, in allen Gliedern das Bewußtsein zu erhalten, daß alles Heil und aller Heilsbesitz allein eine That Gottes an ihnen ist. Darum, damit wir nicht meinen, w i r müßten hinauf gen Himmel fahren, um Christum herabzuholen, oder w i r müßten in die Tiefe fahren, um Christum von den Todten zu holen, hat Gott der Vater unseres Herrn Jesu Christi der Kirche Christi den Beruf der Darbietung der Gnadenmittel gegeben, damit Niemand Ort, Zeit und Stunde setze, in welcher e r meint, mit seinen Thaten Gottes Gnade erobert zu haben, wohl aber wisse und gewiß rede von Orten, Zeiten und Stunden, in welchen er kraft der Verheißung Gottes gewiß sein darf, daß Gottes Geist in seinem Herzen wirksam gewesen sei. Das möge Niemand so deuten, als bleibe solch Thun Gottes an uns, da wo es zum Segen ausschlägt, ohne eine heilige Bewegung unseres eigenen Geistes. Wo Gottes Werk an uns Frucht und Segen gehabt hat, da lehrt unser Bekenntniß der Schrift gemäß es uns erkennen an einem Glauben, der in sich selbst eine heilige sittliche That ist, eine That des Gehorsams gegen Gottes Gnadenanerbietung, ein Glaube der seiner Natur nach Schmerz über die Sünde, Liebe und Hoffnung mit sich hat. Wer anders vom Glauben redet an dem man erkenne, daß Gott sein Werk in uns gehabt habe, von dem Glauben, für welchen unsere Kirche als für ihr Kleinod streitet, der hat nie gewußt noch geahnt,

was unsere Kirche mit ihrem Kampfe für den Glauben wolle. Aber so gewiß es ist, daß den Segen des Werkes Gottes an uns nur der hat, in welchem jenes neue Leben ist, das zu seinem Kennzeichen den die Gnade Gottes ergreifenden Glauben hat, so gewiß ist, daß wir den Besitz dieses Lebens nicht danken sollen einem Glauben, der unseres Geistes Produkt wäre, sondern einer That Gottes an unserem Herzen, deren Frucht der rechtfertigende Glaube ist. Um solche Erkenntniß, in der allein die Gnade Gnade bleibt, nämlich freie umsonst gewonnene Gnade Gottes, um solche Erkenntniß sicher zu schirmen und zu wahren, hat Gott der Kirche Jesu Christi die äußern Gnadenmittel gesetzt, an deren Empfang und Hinnahme wir das Unterpfand haben mögen, daß Gottes Gnadengemeinschaft uns zu Theil geworden sei. Wir sollen nicht ein Tagebuch selbsterfundener Erweckungsstunden führen und uns abquälen, einen Gradmesser für die Kämpfe und Wehen der neuen Geburt aus Gott zu ersinnen, an dem uns gewiß werde, daß nach unserem Zustande zu urtheilen, Gottes Gnade unser Besitz sei. Statt all' der täuschungvollen Arten der Selbstschau, da wir uns selbst bespiegeln und unsere heiligen Empfindungen zergliedern und uns nach unserem Seelenbefund in das Buch des Lebens einregistriren, heißt Gott in der kirchlichen Darbietung der Gnadenmittel uns unsere thörichten Gedanken von uns ab- und hinkehren auf die Wege Gottes, da jeder Einzelne sich solcher That Gottes an ihm bewußt sein darf, in welcher die allgemeine Gnade Gottes sich ihm nicht nur äußerlich dargeboten, sondern ihn geistig also ergriffen hat, daß auch ein Jeglicher von uns in seiner Weise mit Johannes vom Worte des Lebens reden darf, das wir gehöret haben, das wir gesehen haben mit unsern Augen, das wir beschauet und unsere Hände betastet haben. Denn in jeder Bezeugung des verkündeten und vernommenen Wortes der Gnade, in jedem sakramentlichen Empfange ist uns ein sinnlich-sichtliches, zeitlich-wirkliches, geistig-wirksames Unterpfand gegeben, daß der Herr zu jedem Einzelnen von uns gekommen sei, und daß sich der wolle uns zu eigen geben, ja zu eigen gegeben habe, der für Gottlose sich dahingab, der uns zuvor geliebt hat, ehe wir ihn liebten, und dessen That allein unsere Rettung ist. Nur in und mit dieser Lehre von den Gnadenmitteln bleibt unsere Kirche, was sie ist, die Kirche der

freien, Alle umfassenden, an Alle sich wirklich dahingebenden Gnade Gottes in Jesu Christo.

Uns aber bleibt unsere Kirche dies mit vollem Recht nur in dem Maße, in welchem sie uns nichts anderes sein will und wir an ihr nichts anderes haben wollen, als eine dienende Magd und Gehilfin in Darbietung der vom Herrn gesetzten Mittel zur Erlangung seiner neutestamentlichen Gnadengemeinschaft. Denn in solchem Dienst hat nicht die Kirche an uns ihr Werk, sondern es hat der Herr der Kirche bei solchem Dienst durch seine Gnadenmittel in uns sein Werk. Und nur wenn und weil die Kirche uns zu Christi Füßen führt und alle Berechtigung ihres Thuns einzig und allein darin sucht, die in Kraft der Gnadenmittel Christi zu erreichende Gnadenabsicht ihres Herrn verwirklichen zu helfen, nur dann und nur darin darf sie auch unseres Herzens religiöse Liebe sein und bleiben. Allerdings kann an ihr nach der Gesammtheit ihrer leibhaftigen Erscheinung noch manches Andere sein, was uns ebenfalls lieb und werth sein darf, mögen dies stehende Einrichtungen, oder jeweilige Gaben und Kräfte, Zustände und Lebensäußerungen sein. Aber hier gilt es das zufallende Gut von dem wesentlichen wohl zu unterscheiden. Zwar ist gewiß, daß uns auch an der Kirche und der kirchlichen Gemeinschaft alles anmuthen darf, was an ihr „wahrhaftig, was ehrbar, was gerecht, was keusch, was lieblich ist, was wohl lautet, was irgend ein Lob, irgend eine Tugend ist.“ Und dennoch gründet sich auf alles dies nicht die religiöse Gewißheit, Kraft deren wir sagen dürften: Sie ist uns lieb, die werthe Magd. Lieb in der Liebe des Herrn und im Verlangen nach unserer Seelen Seligkeit kann sie uns nur in jenen Darbietungen sein, in welchen sie zur Gnadengemeinschaft mit diesem Herrn durch die von ihm gesetzten Mittel dienend verhilft. Hiezu aber gehört nichts von dem Allen, was, wie auch immer sonst berechtigt, nicht diesem Zweck, sondern der Ordnungsgestaltung, der Wohlanständigkeit, der Schmuck und Zierde, dem Zusammenhalte und Zusammengreifen kirchlicher Gemeinschaft in demjenigen dient, was Darstellungs- und Bezeigungs-Form christlich-kirchlichen Geistes heißt. Dies alles kann und soll zwar zur Förderung der wesentlichen Aufgabe von Kirche und kirchlicher Gemeinschaft auch gereichen. Allein es darf nicht an die Stelle dieser Wesensaufgabe selbst gesetzt oder ihr gleich erachtet werden. Wer die

Kirche blos oder vorzugsweise je nach Maß und Art ihrer ordnungsmäßigen Verfassung, nach der Schönheit ihrer Gottesdienste, oder nach der dem kirchlichen Glauben analogen Bethätigungsform ihrer jeweiligen Glieder und Diener schätzt, der liebt an ihr nur das zufallende, nicht das wesentliche Gut, das Gewand ihrer Erscheinung, nicht den Kern ihres Wesens, und haftet und hängt im besten Fall an dem Wohlgeschmack der Früchte, nicht aber an dem Marke der Wurzel. Es mag da die Liebe zur Kirche in Blütenzeiten derselben vorhalten; aber in den Zeiten der Dürre und Anfechtung, welche auch nicht ohne Zulassung des Herrn über die Kirche kommen, da wird dann diese Liebe welk und fällt ab. Wer im Garten Gottes auch zu schlimmer und trockener Zeit sich einer sichern und untrüglichen Hoffnung getrösten will, der muß nicht sowohl fragen, ob der Zaun wohlgepflegt sei und ob man mit leiblichen Augen Blumen auf den Beeten und Blüten an den Bäumen schaue, sondern ob die Brünnlein des Höchsten noch quellen und zugänglich sind. Denn da allein ist begründete Lebenshoffnung. Wo aber ein falscher Geist sich der Kirche bemächtigt und die Glieder derselben die Grundkraft ihrer Liebe zur Kirche in den zufallenden Erquickungen suchen, da wendet man sich vom ungeschaffenen Licht zu den geschaffenen Lichtern, vom göttlichen Grund- und Eckstein zu dem menschlichen Aufbau, vom Brunnquell des Lebens zu den abgeleiteten Bächlein, sucht in Gesetz und Ordnung, was von dem freimachenden Geist des Herrn in seinem Evangelium zu erwarten steht, getröstet sich des jeweiligen Gemeinschaftsgeistes, statt auf den Geist Gottes in Gottes Wort zu bauen, erhöht die Werke menschlichen Thuns über das Werk des Herrn, das gewirkte Leben über die wirkende Lebensmacht, das anstaltliche Gerüst der Kirche über die schaffenden Kräfte des Reiches Gottes, vergottet was an der Kirche menschlich ist, und vermenschlicht was an und in ihr aus Gott stammt, und geräth auf jenen Abweg, da man dem kreatürlich-menschlichen Selbstthun, wenn auch immerhin innerhalb des Kirchenkreises, die Ehre gibt, welche allein dem in der Kirche wirksamen Herrn gilt und gebürt. Von solcher Irrung aber macht die Kirche nur dann frei, wenn sie für sich nichts sein und haben, Alles aber, was wahrhaft kirchliche Gemeinschaft in göttlicher Macht g r ü n d e t und auf göttlichem Grunde erhält, nur in Demjenigen besitzen will, was sie nicht als kirchlich geschaffen,

wohl aber als die von Gott dem Herrn der kirchlichen Gemeinschaft anvertrauten, von ihr rein zu haltenden und rein zu gebrauchenden und darzubietenden Gnadenmittel kennt. Und welche diese seien, das hat nicht die Kirche zu setzen, sondern sich von ihrem Herrn setzen und sagen zu lassen.

Die Frage aber, von welcher sie hier ausgeht, hat sich immer darauf zu beschränken, was denn der Herr für Mittel zur Gewinnung und Aneignung der specifischen Gnade des neuen Bundes also gesetzt habe, daß diese Mittel in ihrer Existenz vor allem menschlichen und kirchlichen Thun kraft einer Willensthat und Willenserklärung Christi bestehen, und daß zwar deren Darbietung nach demselben Willen Christi durch Menschen an Menschen geschieht, ihre Wirkung aber ausschließlich ein Werk Christi des Herrn zum Zwecke der Grundlegung oder der Festigung seiner Gnadengemeinschaft ist. Was aber zur Erreichung dieses Zweckes dienen soll, muß also beschaffen sein, daß ich in Einklang mit Christi Wort sagen darf: Hierauf gründe ich die Gewißheit meiner Sündenvergebung. Denn diese Vergebung mit all' ihren weiteren Folgen ist die specifische Frucht der Gnadengemeinschaft mit Christo schon hier in diesem Leben. Dieses Sichgründen auf diese Gewißheit ist allerdings immer und überall eine Selbstthat meiner Aneignung. Aber nicht auf diese Selbstthat gründet sich meine Gewißheit, sondern auf die Kraft und Wirkung des himmlischen Gutes, welches ich mir aneigne. Und dem Gute wohnt diese Kraft und Bürgschaft inne, nicht weil es sich die Kirche angeeignet hat oder weil ich es mir aneigne, sondern weil es Christi Geschenk und Stiftung ist und so, wie es mit dieser seiner wirkungskräftigen Bestimmung ist, war und bestand, ehe ein Mensch es darbot oder sich aneignete. - Nicht mein oder meiner Kirche Glaube, nicht meine oder meiner Kirche aus dem Glauben quellende Liebe und Hoffnung macht mich selig oder begründet die Gewißheit der Sündenvergebung, sondern das, was mein Glaube mit seiner Liebe und Hoffnung zum zeugungskräftigen Grunde und Besserung also hat, daß er aus dieser Grundlage sein Leben und Dasein, seine Kraft und Berechtigung, seine Zuversicht und Gewißheit als eine Wirkung Gottes ableiten darf. Und solche Ableitung sammt der ihr innewohnenden göttlichen Kraft und Berechtigung kann nur dann stattfinden, wenn ich

meinen und meiner Kirche Glauben nicht als meine oder als der Kirche Selbstthat habe und kenne, sondern als eine Wirkung, welche zu ihrem Grund und Ursprung nichts als eine Wirksamkeit Christi hat, die er durchs Mittel der von Ihm gegründeten und gesetzten, wirkungskräftigen, d. h. Glauben und Glaubensfrucht wirkenden Stiftungen suchen, finden, darbieten und sich aneignen die Einzelnen wie die Gesammtheit der Kirche heißt. Das ist der Grund, warum unsere Kirche Alles verschmäht und verwirft, was nicht das göttliche Siegel von Christi Stiftung und Christi Werk und Wirkung trägt, um hierauf einen Glauben zu gründen, der sich des gewissen Besitzes des Gnaden neuen Testamentes getrösten will. Auf ein Testament oder Vermächtniß muß sich der Glaube gründen können, welches nicht blos Gottes Wort, sondern auch Gottes Kraft ist. An ihm allein hat dann der Glaube den Bürgen zweifellosen Besitzes. Und dieser Bürge ist kein geringerer, als das fleischgewordene Wort des Lebens selbst, welches uns die Zusage seiner Lippen und deren Verkündigung durch die Predigt seiner von ihm vorerwählten Zeugen als das verleiblichte Gefäß und Werkzeug setzt, durch welches der Herr in uns zur Verwirklichung Seiner Gemeinschaft mit uns und zu unserer Gemeinschaft mit ihm wirksam sein will. Und als Versiegelung dieser seiner im Worte wirkungskräftigen Verheißung setzt und stiftet er Behufs der zweifellosen Gemeinschaft jedes Einzelnen mit ihm, dem Haupte, und mit der Kirche, seinem Leibe, unter irdischen Zeichen das Sakrament der Grundlegung in der heiligen Taufe und das Sakrament der Festigung und Stärkung in dem heiligen Abendmahl. Nichts von allem Anderen, was sonst Menschen oder Gemeinschaften, die sich auf Christum gründen wollen, als Gnadenmittel, d. h. als Mittel zur Verwirklichung und Versiegelung zweifelloser Gnadengemeinschaft mit Christo und Christi mit uns erdacht haben, hat in Christi erkennbarem und nachweisbarem Willen die Bestätigung solcher Bestimmung. Man kann nicht Gnadenmittel oder Sakrament nennen, was wie z. B. die sogenannte Buße (poenitentia) der römischen Kirche in seinem die Wirkung bedingenden Mittelpunkt nur aus einem Thun und Handeln des Büßenden besteht, oder was wie die Ehe und Priesterweihe mit Versiegelung der Sündenvergebung gar nichts zu schaffen hat, oder wie Firmelung

und letzte Oelung auf blos kirchlicher Satzung ohne alle Bestätigung durch ein Stiftungswort Christi ruht. Wenn dergleichen Satzungen von poetischen Gemüthern schön gefunden werden, so mögen Jene es mit ihnen halten, welche Heilsgewißheit auf dichterische Erfindsamkeit zu bauen geneigt sind. Und nicht blos gegen die römische Lehre richtet sich die Erkenntniß evangelischer Wahrheit. Sie kehrt sich ebensosehr wider den Irrthum, als ließe sich etwa unser Glaube, unsere Reue, unser Gebet, oder was man immer als die rechte Bethätigung christlichen Selbstverhaltens zu nennen hat, Gnadenmittel in dem Sinne nennen, als läge in diesen Akten an sich der Grund, um dessen willen den sich also Bethätigenden Heil widerfährt. Der Grund heilbringender Wirkung liegt, wie gesagt, lediglich in dem göttlichen Gute, welches der reuige und betende Glaube ergreift, und auf dieses, nicht auf sich selbst, die Gewißheit gründet, daß man dessen heilbringende Kraft und Wirkung gläubig begehren, hoffen, erbeten und erwarten dürfe. Man redet von der wirklichen Macht des Glaubens oder des Gebetes nicht richtig, wenn man sie in Glaube oder Gebet an sich sucht, statt zu fragen, ob man in Glaube und Gebet auch wirklich jenes Wort des Herrn und den Herrn jenes Worts ergreife, bei welchem allein die heil- und gnadenbringende Kraft und Wirksamkeit ist. Nicht die Hand, welche zum Schwerte greift, schlägt Wunden, sondern die Schneide des Schwerts; nicht sie, welche Wasser aus dem Bache zu den Lippen führt, stillt den Durst, sondern das Wasser, in welches die Hand taucht. Und nicht einmal dieser Vergleich reicht aus. Denn weder das Schwert noch das Wasser thut seinen Dienst, wenn die Hand nicht vorher, und zwar weder vom Schwert noch vom Wasser, gelehrt ist, dort recht das Schwert zu schwingen, hier recht und geschickt das Wasser zu schöpfen. Mit dem Glauben aber und dem Wort verhält es sich insofern anders, als eben wiederum nur das Wort die Seele, welche nach dem Worte greifen und es handhaben soll, hiezu lockt und zieht, und den Menschen aus des Wortes Kraft heraus allmälich mehr und mehr lehrt und geschickt macht, das Wort im Glauben recht zu ergreifen und zu handhaben. Wer demnach auf Grund des Evangeliums und mit unserer Kirche die That und Kraft des Glaubens preisen will, der kann es gar nicht thun, ohne den Glauben als ein Vermögen

und eine That der Aneignung zu kennen, die nach allen diesen Seiten hin nur aus der Kraft und Wirkung des Herrn in seinem Worte und durch sein Wort stammt und entspringt, wächst und zunimmt, bleibt und beharret.

In Summa: Christus kann nicht von uns ergriffen werden, es sei denn, Er habe uns zuerst ergriffen. Und ergreifen wir ihn, so ruht die Kraft und Wirkung solchen Verhaltens auf der Wirksamkeit des Christus, der uns ergriffen hat und durch die Gnadenmittel seines Wortes und seiner Sakramente in uns mächtig ist. Das ist die eben so tröstliche, als alle geistliche Hoffart und alle Selbstgerechtigkeit ausschließende Wahrheit, auf welcher unsere Kirche mit ihrer evangelischen Lehre von den Gnadenmitteln ruht. Sie weist jedes ihrer Glieder zuerst und vor allem auf eine grundlegende That hin, in welcher Christus schon das Kind ergriffen, sich zu ihm bekannt und den Bund der Gnade mit ihm geschlossen hat. Das ist das Sakrament der Taufe. Die Gnaden dieses Sakraments sich aneignen, bei ihnen festhalten, zu ihnen zurückführen — darin liegt das Ziel aller kirchlichen Erziehung und Pflege. Auf eine That des Herrn an uns dürfen wir verwiesen werden und uns verweisen lassen, welche zum Siegel das Wort hat: Der Herr ist treu, auch wenn wir untreu werden; der Herr ist treu, er kann sich selbst nicht leugnen. Nur muß diese Verweisung dann sich auf das Wort des Herrn in den Zeugnissen jener Schrift gründen, in welcher dem erwachenden Bewußtsein der ganze Reichthum jener Gnadengüter entfaltet wird, die in der Gemeinschaft des dreieinigen Gottes beschlossen liegen. So kommt zur Taufe die Predigt. Was an ihr Macht hat, ist nicht der Prediger, der sich selbst oder die Macht der Kirche predigt, sondern der sich und die Kirche hinter das Wort seines Herrn zurücktreten läßt, indem er sich des Seinen selbstverleugnend entäußert und sich vom Inhalt und der Kraft des Wortes seines Herrn erfüllt zeigt. Sein Einswerden mit dem Worte hat die naturgemäße Wirkung, daß er seines Herrn Wort auch als das seinige predigt, d. h. daß seine Predigt nicht eine bloße wörtliche Wiederholung ist oder zu sein hat, sondern die Durchdringung seines Innern vom Inhalte des Wortes auch im Ausdruck darstellt. Aber die gesegnete Wirkung geht auch dann nicht von der menschlichen Predigt oder von der menschlichen Person des Predi-

gers, sondern von der inhaltlichen Einheit der Predigt mit dem im Schriftworte niedergelegten Gnadenrath und Gnadenwillen des Herrn aus, dessen menschliches Organ der Prediger geworden ist. Und dies im Bewußtsein der Gläubigen zu erhalten, darauf geht unsere Kirche aus, darauf soll und muß jeder ihrer wahren Diener ausgehen. Er kann und darf nichts aufkommen lassen, was Hangen an der Person oder Hangen am Amt, losgelöst von beider Stellung zum Heilswort, heißt. Wenn der Prediger sich eines Gliedes der Kirche freut, wird es nicht heißen, weil du meine Predigt kennst, sondern: Weil du von Kind auf die heilige Schrift weißt. Und kein wahres Glied unserer Kirche wird mit der Predigt seines Predigers sich begnügen, ohne mit Jenen „in der Schrift zu forschen, ob es sich also verhalte." Klingt aber des Menschen Wort mit Gottes Wort zusammen, dann darf auch der Hörer gewiß sein, daß in des Menschen Wort Gott zu ihm rede, und darf, wenn er sich gestraft, ermahnt, getröstet, gefestigt fühlt, getrost sagen: Das hat Gott an mir gethan. Denn dieser Gott will in Seinem Wort, gepredigt von der Menschen Lippen, zu uns kommen. Wo aber sein Wort nicht ist, da ist auch Sein Geist ferner denn die Hölle von dem Himmel.

Und wenn Du geschickt zur Selbstprüfung und zubereitet durch das Wort gleichwohl im Herzen bangst, und dein Glaube schwach wird und der besondern Stärkung bedarf, um der innigsten Gemeinschaft mit dem Herrn gewiß zu werden, so steht dir zum Troste das Sakrament des heiligen Abendmahles bereit. Denn das ist den Armen und Hungrigen, den Mühseligen und Beladenen recht eigentlich zur Speise und Stärkung gesetzt. Und Leib und Seele mag in dem lebendigen Gott sich freuen, der als der verklärte Herr seinen Leib und sein Blut zur Versiegelung darreicht, daß der selbst in uns einziehe, der unsere Sünden getragen und unserer Sünden Vergebung durch Hingabe seines Leibes und Blutes erwirkt hat. So, nicht auf unsichtliche Güter, sondern auf sichtliche Zeichen und Unterpfänder ist unsere Kirche und sind wir überall da verwiesen, wo wir mit unserm Glauben uns nicht auf unsern Glauben, sondern auf gewisse und verlässige Zeichen und Thaten uns verlassen sollen, die nicht unsere, sondern unsers Herrn That und Bürgschaft ohne Traum und Phantasie genannt werden dürfen. Die ganze sichtbare Kirche wäre wie ein

Traum oder ein Gegenstand zweifelhafter Vermuthung, wenn nicht in lauter sichtlichen Gnadenzeichen und Gnadenmitteln der Herr in ihr sein Werk haben, aus ihnen und deren Dienst heraus die Kirche selbst erwachsen lassen, und an deren Brauch ihre Diener und Glieder binden, hiedurch sie zu bußfertigem Glauben erwecken, sie in ihm stärken und ihres Glaubens Gewißheit ihnen versiegeln wollte.

Dies die allgemein religiöse Bedeutung der im Bekenntniß unserer Kirche ausgesprochenen und niedergelegten Erkenntniß. Wie diese allgemeine Bedeutung sich speziell dem erhöhe, welcher die Bewegungen der Gegenwart und ihre Kämpfe versteht, will ich zum Schlusse nur noch mit Wenigem berühren. Wie in allen Zeiten, wo geistige Kämpfe Principienkämpfe sind, geschieht es auch in der unsrigen, daß, wie im Nationalleben die Massen der Völker, so im religiöskirchlichen Leben die Gemeinschaften, die Konfessionen, die Kirchen sich wider einander erheben. In solchem Kampfe ist die Kraft nur da, wo das gemeinschaftbildende und gemeinschafthaltende, mit einem Worte das kirchliche Princip die Kampfesbegeisterung und Siegeshoffnung ausmacht. Die wahre, aus Gott kommende Begeisterung ist aber nicht da, wo blos der Widerwille und die Abneigung gegen ein gegenüberstehendes Princip die Seele des Kampfes ist. Nur die positive Liebe zu einer gemeinschaftwirkenden Wahrheit macht auch die Abneigung wahr und fruchtbringend. Wo nichts ist als Abneigung, aber keine gemeinschaftbildende und erhaltende Liebe, da ist selbst nach einem momentanen Siege Zerfall die unausbleibliche Folge. Das gilt auch von der irregeleiteten, sogenannten persönlichen Liebe zu Christus, die sich um die Gemeinschaft nichts kümmert. Man hat das Reich Gottes nicht erbaut, wenn man dessen Feinde nur abwehrt, um die Freiheit zu selbstsüchtiger Isolirung und Willkür zu haben. Aber eben so verkehrt wäre es, das kirchliche Princip als ein Princip äußerer Gemeinschaft und gesellschaftlichen Zusammenhaltes zum Gegenstand der Liebe und der Begeisterung machen zu wollen. Wohl ist das möglich; aber die Liebe und die Begeisterung ist dann eine Erregung, die von unten, nicht von oben kommt, ein Fanatismus, der von dem himmlischen Element der aus Gott geborenen Liebe nichts in sich trägt. Ein solcher Fanatismus kann äußerliche Siege erringen,

aber nur zum geistigen Verderben der Sieger, die sich vor solche Siegeswagen spannen. Da hingegen ist die Kraft, die aus Gott kommt, die Siegeszuversicht und Siegesverheißung, welche eine christliche Gemeinschaft durchdringen muß, wo in der rechten Weise die Gewißheit des eigenen persönlichen Heils mit dem Bewußtsein der kirchlichen Gemeinschaft zusammenfällt. Wo nicht die Kirche selbst Gegenstand unsres seligmachenden Glaubens ist, da gebe man den Gedanken auf, eine Gemeinschaft erhalten zu wollen, die ihre eigene von Gott verliehene Würde und Bedeutung mit Füßen getreten hat. Die falsche alleinseligmachende Kirche wird nicht von der Negation überwunden, welche dieses Prädikat jener Konfession abspricht, sondern von der Position, welche aufzeigt und praktisch festhält, daß in der Kirche, aber nur in einem ganz andern Sinne als der Irrthum wähnt, das in Christo gegebene Heil wirklich zu finden sei. Die Kirche, die diesen Beruf in sich selbst trägt, ist die Kirche, welche in der Spendung der Gnadenmittel sich als die Heilsdarbringerin weiß. Diese kann und muß Gegenstand einer Liebe und Begeisterung sein, welche die Kraft des Sieges darin hat, daß sie eins ist und zusammenfällt mit der Liebe zu Christo, dem Herrn und Haupte der Kirche. In diesem Sinne heißt: die religiöse Begeisterung für die Kirche wecken, dasselbe was: die Gemeinschaft unseres deutschen protestantischen Lebens retten. Manches Andere zwar gibt es noch, was zu solchem Zwecke löblich, ja nothwendig ist; dennoch ist es Nebenwerk, verglichen mit diesem Hauptwerke. Davon aber will ich ganz schweigen, wie vergeblich, ja gefährlich es ist, gewisse Nothbehelfe zu suchen, um wie mit Krücken und Stecken staatlich-politischer Nachhülfe oder geistlich-amtlicher Machterhöhung oder fremdentlehnter kirchlicher Gesellschaftsgliederung dem Gebäude unserer Kirche äußere Stützen zu bereiten. Denn soll dieses Gebäude wirklich vollends einstürzen, so fahre man nur fort mit jenen bleischweren Schutzwänden, welche diese göttlich freie und geistige Gemeinschaft zusammendrücken und ihres gesunden Daseins und Lebens berauben. Von innen heraus, aus ihrem frei eigenen Geiste muß sich die Kirche erbauen und erhalten, und um dies zu vermögen, muß dieser Geist sich als eine gottberechtigte, gnadenkräftige, einheitbildende Macht erkannt haben. Wenn so unsere Kirche an der Wurzel ihres Bestandes hält, dann wird ihr auch

der Schmuck der duftigen, schattenreichen Krone nicht entgehen. Die Wurzel aber ist das Bekenntniß der in Gottes Gnadenmitteln der Kirche anvertrauten Macht religiöser Einheit, die Blätterkrone ist die hieraus stammende religiöse Begeisterung für die Kirche. Die Kirche, die einzig und allein auf die Macht und Kraft der Gnadenverheißung und Gnadendarbietung baut, ist nicht auf Sand, sondern auf einen Fels gebaut. Sie möge dann getrost ihre Mauern festigen, die Zinnen bauen, die Hallen schmücken — nichts soll ihr Zuthat oder Störung scheinen, worin sich der innere Reichthum ihres Besitzes entfaltet. Nur halte sie Alles für Armuth, Alles für Verleugnung des ursprünglichen Grundes, was nicht die sichtlich und greiflich gewordene, der Kirche als Zeugin und Darbieterin anvertraute Gnade Gottes in Christo zum Fundamente hat. Denn nur in solcher Kirche ist im Vertrauen auf Gottes That und Werk Freiheit und Ruhe von allem Menschenwerk und aller Menschenknechtschaft. An die Stelle der Sklaven, die Ziegel brennen auf Pharao's Geheiß, an die Stelle der Unmündigen, die für sich wirken lassen der Priester Satzungen, Werke und Mysterien, an die Stelle der einsam Irrenden, Suchenden und Schwärmenden in der Wüste, da ein Jeder seine Wege geht, tritt der gewaltige Bau, dessen lebendige Steine alle die einzelnen Glieder sind, die sich frei wissen in der Herrschaft Christi, frei im Dienste der Brüder, frei im Bande des Gehorsams, weil sie sich gleichberechtigt, gleichbevorzugt, gleichgeachtet wissen in der Gemeimschaft, in welcher ohne Ausnahme Alle Zugang zu der Allen offenstehenden Gnade Gottes in Christo haben, die da sich Allen entbeut zu Freiheit, Liebe, Leben, unvergänglichem Wesen. Zu solchem Ziele seien in brüderlicher Liebe Herzen und Hände zu gemeinsamem Werke vereinigt, und wer mit uns in diesem Sinne den Wiederaufbau der Kirche wünscht und erfleht, wird gern zu jedem Liebesdienste, der hierzu Handreichung thut, mit mir sein hoffnungsreiches, gläubiges Amen sprechen. —

2.

Die Bedeutung des heiligen Abendmahles für das Heilsbedürfniß der Christen.

In allen Verhältnissen des menschlichen Lebens ist für den klaren Blick nichts mißlicher, als dessen Blendung durch falsche Ideale. Dies gilt auf dem Gebiete des geschichtlich natürlichen Lebens nicht mehr und nicht minder, als es für das geistliche, christlich=religiöse Einzelleben wie Gemeinleben gilt. Und je weniger dieses Leben nach beiden Seiten hin die Wurzeln seines Daseins und seiner Gestaltung im zeitweiligen Individuum oder in einer jeweiligen Gegenwart hat, je enger und tiefer es mit Gesammtzuständen verwebt ist, deren Lebensfasern bis in die Tage des grundlegenden Anfangs hineinlaufen, ja gerade aus diesen und in diesen die allereigentlichste Lebensnahrung haben und haben sollen, um so mehr kommt darauf an, das Gegenwärtige an der Vergangenheit in einem reinen und ungetrübten Spiegel prüfend zu betrachten, und Individuelles wie Allgemeines in das Licht der wirklichen, nicht einer erträumten, Geschichte des Christenthums und der christlichen Kirche zu stellen. Dies ist ein Erforderniß, welches für Gesammtanschauungen, wie für speciellste Einzelfragen gleichen Werth und gleiche Bedeutung hat.

Zu den allgemeinen falschen Idealen rechne ich eine landläufige Vorstellung, welche man sich von der Lauterkeit und Reinheit der Gemeindezustände zur Zeit der Apostel zu machen pflegt. Ich sage wohlbedacht: der Gemeindezustände. Denn das Licht, welches aus jenen Zeiten für alle späteren Tage der Christenheit als Leitstern leuchtet, sind nicht sowohl die Zustände der Gemeinden, als das ihnen geltende Wort der Apostel und Apostelschüler. Nicht zwar also, daß die Zustände der Gemeinde keine Lichtseiten darböten, welchen vorbildliche Kraft und Bedeutung zukäme. Sie bieten solche dar, und ohne sonderliches Be-

mühen, geschweige denn eigenes Zuthun, ist für uns ihre Signatur in dem lobenden, gutheißenden, bestätigenden wie ermunternden Wort der Apostel oder Apostelschüler niedergelegt und ist nach diesem Wort zu bestimmen und zu verwerthen. Denn eben mit dem Hinausgehen über dieses Wort, sei es durch Zuthun, sei es durch Wegnehmen, beginnen die falschen Vorstellungen und Werthschätzungen. Dasselbe Wort aber hält uns neben den Lichtseiten der Gemeindezustände dunkle Schattenseiten vor. Hat doch fast kein einziger apostolischer Brief etwa blos dies zur Absicht und Bestimmung, die Gläubigen der Gemeinden in einem unangefochtenen und untadeligen Glaubensleben zu stärken und zu bestätigen. Fast ohne Ausnahme warnen alle zugleich vor Irrwegen, welche nicht blos denkbare Gefahr drohen, sondern auf welche bereits wirklich Einzelne so oder anders gerathen sind. Die Grundzüge aller spätern Verirrung, alles späteren Abfalls, liegen in der apostolischen Zeit mehr oder minder, keimartig oder schon ausgebildet, klar vor unsern Augen. Darin zugleich und nicht blos in einer vermeintlich fleckenlosen Lichtgestalt liegt die unermeßliche Bedeutung der apostolischen Zeit für alle Zeiten. Denn neben diesen Ausgeburten nächtlicher Finsterniß steht richtend und sichtend das untrügliche Wort der vom Herrn erwählten Zeugen seiner Wahrheit. Und nicht blos die Geburtsstunde des Lichtreichs unseres Herrn Jesu Christi ist jene letzte Stunde, in welcher und von welcher die Apostel schreiben, sondern sie ist ebenso sehr zugleich die Anfangsstunde jener finstern Ausgeburt, in welcher Kräfte des Antichristenthums walten. Auch nicht blos eines Antichristenthums, wie es etwa den Gegensatz jüdisch oder heidnisch entarteten Wesens bezeichnet, sondern wie es sich aus dem Abfall vom Christenthum bildet und aus dem Schooße der Christenheit selbst hervorgeht, eine teuflische Fratze, eine wüste Entstellung christlicher Wahrheitselemente. Wem man dies etwa erst als etwas Neues sagen müßte, der hätte noch keinen einzigen Brief der apostolischen Zeit mit Aufmerksamkeit gelesen. Wem aber diese Erscheinung etwas verwunderliches oder befremdliches dünkte, der hätte noch weniger jemals einen Blick in das Geheimniß der Bosheit gethan. Oder was berechtigt uns anzunehmen, die Jünger ständen über ihrem Meister und ihre Weltstellung sei eine andere als die ihres Meisters und Herrn? Das gerade Gegentheil sa-

gen und bezeugen die Worte Christi in den Evangelien. Und wie stand es zur Zeit der Erscheinung Christi im Fleische selbst? War das eine Zeit vollster Lichterscheinung, oder regten sich nicht vielmehr gerade da die Kräfte der Finsterniß zum Entscheidungskampf in einer Art und Weise, welche, wenn man nicht die Berichte der Evangelien Lügen strafen will, in mehr denn einem Betracht einzigartig in der Weltgeschichte dasteht? Nach dem Kindlein, das für uns geboren ward, züngelte die Schlange mit aller List giftiger Bosheit. Und dem Kindlein, das von ihm ausging, der jungen Christenheit, hätte dieselbe finstere Macht eine harmlose Zeit unangefochtener Kindheits- und Jugendtage geschenkt? Die Geschichte der apostolischen Zeit, die apostolischen Zeugen der Kindheitsgeschichte der Christenheit sind zugleich die lautesten Zeugen gegen diese an sich gedankenlose Annahme. Und die Verderbenstiefe, deren Abgrund bereits in der apostolischen Zeit aufbrach, gebar die satanischesten Entstellungen und Lästerungen des Christenthums gerade an der Schwelle des Einzugs, welchen das junge Christenthum in die Welt hielt. Wer z. B. jene Erscheinungen, deren sehr verschiedene Gestalt man unter dem Namen des Gnosticismus zusammenfaßt, nicht aus modernen Schönfärbereien, sondern aus den Geschichtsquellen kennt, wird wissen, wie wahr dies ist. Und die Wurzeln dieser und anderer unheimlicher Erscheinungen laufen zurück in die apostolische Zeit, mitten hinein in die Jugendzeit der ersten Gemeinden. Wer also ein Gesammtbild jener Zeit so, wie sie wirklich war, vor Augen hat, der kennt zwar als die eine fleckenlose Sonne das Wort Christi und seiner Apostel, weiß aber nichts von einem Tag ohne Wolken und Finsterniß, welchem die Zeit der Erstlingsgemeinden zu vergleichen und der hiernach von den spätern Zeiten der Christenheit zu unterscheiden wäre.

Worin sich sofort die spätere Zeit nach dem Ableben der Apostel unterscheidet, das liegt nicht sowohl in den Gemeindezuständen, so weit sie uns erkennbar sind, als in der Art der noch vorhandenen Zeugnisse ihrer Leiter und Lehrer. Wer von der Einzigartigkeit des apostolischen Zeugnisses einen lebendigen Eindruck haben will, der vergleiche mit ihm die Schriften der besten der auf jene Zeit folgenden Lehrer und Väter der Kirche. So weit das Wort Christi und seiner Apostel in ihnen sich wieder-

spiegelt, bricht ein Schimmer auch aus diesen Gefäßen heraus. Aber neben ihm macht sich die Schwachheit und Geringfügigkeit der Gefäße selbst nur um so bemerklicher. Und zwar gerade bei den sogenannten apostolischen Vätern, während menschliche Begabung, Reichthum des Geistes, Fülle der Gedanken viel mehr die Lehrer einer späteren Zeit auszeichnet. Es ist nicht so, daß je näher dem Aufgang des Lichtes um so heller auch die von ihm beschienenen Räume wären und erst allmälich je nach dem zunehmenden zeitlichen Abstand die Schatten sich verdichteten. Gott geht auf Erden ganz andere Wege mit seiner Kirche als die einer halb physikalischen Naturnothwendigkeit. Weder die Einbildung eines mit dem Verlauf der Zeit sich immer steigernden Fortschrittes, noch die einer mit dem Abstand von der Urzeit immer mehr sich verbreitenden Verfinsterung des Christenthums hat historische Wahrheit. Alle diese gemachten Schablonen zerfallen vor dem Zeugniß der Geschichte, dem Angesicht der Thatsachen, dem Schauspiel des auf- und abwogenden, bald Sieg bald scheinbare Niederlage darstellenden Kampfes des Lichtes mit der Finsterniß. Und was die zuständliche Seite des Gemeindelebens betrifft, so weiß ich gar keine Zeit, Epoche oder Periode — die Zeit der Apostel nicht ausgenommen — zu nennen, deren Bild neben vorbildlichen Typen der Kraft und Reinheit nicht auch solche der Schwäche und Unreinheit trüge. Die apostolische Zeit macht, wie gesagt, nur darin eine Ausnahme, daß in, mit und neben den Gemeindezuständen das Correctiv des grundlegenden Wortes als für alle Zeiten vollgiltiger und normirender Typus und Quell wahrhaft christlichen Glaubens und Lebens in lebendigen Trägern und Leitern der Kirche dasteht. Das ist der specifische Unterschied dieser Zeit von allen andern, nachfolgenden Zeiten. Was aber die späteren Perioden betrifft, so kann man allerdings vergleichsweise die einen als hellere von den andern als dunkleren unterscheiden. Aber auch da ist es geschichtswidrige Phantasie, etwa einen Abschnitt wie die ersten vier Jahrhunderte gleichsam mit der Scheere herauszuschneiden, alle die Nüancen von Licht und Dunkel in einander verfließen zu lassen, um ein Zeitalter von Reinheit der Kirche herauszubringen, welchem man mit der sogenannten Verweltlichung der Kirche unter Constantin einen herkömmlichen, solennen Abschluß gibt. Denn lange vor dieser Zeit und hart an

die apostolische Zeit angränzend war vor der sogenannten Verweltlichung ein anderer Schaden eingetreten, welchen man falsche Verkirchlichung durch Einmischen alttestamentlicher Heils- und Gemeindeordnung nennen kann, nicht geringere Gefahren darbietend als jene, welche die spätere Ausgleichung des Zwiespalts zwischen Kirche und Staatsgewalt nicht an sich, sondern durch hinzukommende menschliche Verkehrtheit mit sich brachte.

Zu diesen allgemeinen Betrachtungen veranlaßte mich eine specielle Anregung. Wie es mir begegnet ist, so wird man überhaupt in der Gegenwart oft den Satz aussprechen hören: es bedürfe für die Wiederbelebung, Vertiefung und Verinnerlichung des Christenthums der Rückkehr zu der Weise einer früheren und besseren Zeit. Wobei man denn weniger an die Rückkehr zu dem alles wahre Glaubensleben einzig bedingenden und zeugenden Worte Christi und seiner Apostel, als an gewisse Einrichtungen, Bräuche, Uebungen dieser oder jener Periode der Vorzeit denkt. Mir liegt nun nicht daran, die bunte Reihe dieser Restaurationsgedanken zu mustern und prüfend zu beurtheilen. Ich bleibe nur bei einem einzigen und zwar überaus zarten Punkte stehen, von welchem man als Heilmittel der Gegenwart und als einem Wege zur Wiederherstellung eines wahrhaft gotterfüllten Einzel- wie Gemeindelebens neuerer Zeit mit besonderm Nachdruck hie und da zu reden pflegt. Und zwar unter dem Namen der Wiederherstellung jener Praxis, in welcher zur Zeit der sogenannten Kirchenväter wie der Apostel selbst der häufige Empfang des heil. Abendmahls für die Einzelnen wie für die Gemeinden sei aufrecht erhalten worden. Wenn man die Klagen des Chrysostomus über einreißenden Mangel an Theilnahme von Seiten der Gemeinde als einen gewissen Zeitabschnitt verwerthen will, so hätte man sich als Vorbild jener besseren Zeit die Periode von ihm aus rückwärts bis in die Tage der Apostel hinein vorstellig zu machen. Und dies hört man denn auch nicht Wenige in solcher Weise aussprechen, jetzt nicht zum erstenmal, sondern in Wiederholung und Nachahmung Verschiedener aus verschiedenen Zeiten und kirchlichen Gemeinschaften *) Ob man aber diese ältere

*) Vgl. z. B. Bingham in den antiquit. eccl. ed. Halens. T. VI. p. 589, wo er die Schwierigkeit einer Wiederherstellung der alten Praxis

Praxis wirklich kennt, ob man nicht in der Gesammterinnerung an jene Periode Verschiedenartiges und Heterogenes zusammenwirft, ob zum Verständniß der Sache, um die es sich handelt, blos die allgemeine Vergegenwärtigung einer früher „üblich“ gewesenen, größeren Häufigkeit des Sakramentsempfangs ausreicht, das ist eine andere Frage. Und dieser Frage wollen wir jetzt zuerst an der Hand der Geschichte der älteren Zeit, dann im Blick auf die Reformationszeit und die Zustände der Gegenwart, dies alles aber unter Erwägung der Norm des Schriftwortes auf den Grund zu gehen versuchen.

Also: wie war denn jene alte Praxis nach der apostolischen Zeit bis etwa auf Chrysostomus herab beschaffen, deren Wiedereinführung man wünschenswerth findet?

Nach meinem Dafürhalten war sie so geartet, daß ich nach einer bestimmten, gleich nachher näher zu bezeichnenden Seite hin in ihr weder eine Erfüllung apostolischer Norm noch überhaupt eine Einrichtung zu erkennen vermag, welche dem Wesen des Sakraments und den Bedingungen rechten Begehrs und rechten Empfangs entspräche. Ich kann mich vielmehr nicht wundern, wenn diese Praxis im Laufe der Zeit nicht blos durch Lauheit der Gemeinden, sondern in Folge innerer Gebrechen und Unzuträglichkeiten abhanden kam. Der einfachen Beschreibung der Praxis möge dann folgen, welche Gedanken wohl ihrer Entstehung zu Grunde gelegen haben und was mir daran als bedenklich und nicht probehaltig erscheint.

Man ist nun allerdings sowohl beim Blick auf die Gegenwart wie zurück auf eine lange Reihe von Jahrhunderten erstaunt zu lesen, wie der allsonntägliche Empfang des heiligen Abendmahls von Seiten sämmtlicher Gemeindeglieder von den Tagen Justin's des Märtyrers an bei Tertullian, Cyprian, Augustin, Chrysostomus u. s. w. als die Regel erscheint und bis zum vierten und Anfang des fünften Jahrhunderts aufrecht erhalten wird. Wir werden noch mehr überrascht, wenn wir, von einzel-

---

darin findet, daß sie ein institutum sei, quod constantem animae puritatem (!) et conscientiam a delictis semper (!) vacuam requirit, ut digni reddantur, qui cet. Das soll die Würdigkeit zum Empfang des Siegels der Sündenvergebung sein?!

nen andern Festtagen abgesehen, nicht blos einem in der Woche mehrmals stattfindenden, sondern auch einem täglichen Genuß des Sakraments als Brauch sowohl Einzelner wie ganzer Gemeinden z. B. bei Cyprian, Augustin, Eusebius, Hieronymus u. A. begegnen, mit welchem Brauche dann auch bei Cyprian, bei Ambrosius u. A. die Deutung der Bitte des Vaterunsers um das tägliche Brot als sakramentliche Speise Hand in Hand geht *). Nun wird zwar dieser tägliche Empfang des Sakraments nirgend als kirchliche Regel gesetzt, wenn auch aus diesen oder jenen Gründen empfohlen. Allein schon der allsonntägliche Abendmahlsgenuß von Seiten sämmtlicher, zu den Gläubigen gezählter und nicht der Kirchenbuße unterstellter Glieder der Gemeinde erscheint des ernstesten Nachdenkens würdig. Liegt hier nichts vor als ein Ausdruck innigsten Bedürfnisses, lautersten Glaubens- und Liebelebens der Gemeinde, so ist Anlaß genug zur Frage vorhanden, warum denn diese Zeit mit dieser Erscheinung so einzig in allen Jahrhunderten der Kirche dasteht und doch jetzt auch solchen, welche im Glauben stehen, wie eine fernabliegende Zeit und Stimmung vorkommt. Und trifft die Voraussetzung über die Motive zu solcher Häufigkeit des Abendmahlgenusses zu, auf welche Höhe des christlichen Sinnes und Lebens ist man dann geneigt die Gemeinden jener ersten Jahrhunderte zu stellen! Ich sehe nun ab von dem Gesammtbilde jener Jahrhunderte, dessen geschichtliche Einzelzüge dem Ideale von Gemeindezuständen eben auch nicht entsprechen. Oder ist es rein zufällig, daß jene Schrift, welche in ihren ersten sechs Büchern wohl der Mitte des dritten Jahrhunderts angehört und die Gestalt des Gottesdienstes fixirt, daß dieselbe Schrift und Sammlung, ich meine die apostolischen Constitutionen (2, 59 flg.), Anlaß hat, die Christen vor Verweltlichung zu warnen und den Besuch der Gottesdienste einzuschärfen? Wie kommt es, fragen wir weiter, daß mitten aus der Vorstellung besonders reiner Zustände jener Zei-

*) Vgl. in dem Liede: Deus qui coeli lumen es v. 9:

Panem nostrum cotidie
De te edendum tribue.

Schon bei Tertullian (de oratione 6) tritt neben der Beziehung des panis auf die terrenae necessitates das spiritualiter intelligere auf.

ten uns, wie früher ein Cyprian (de unitate ecclesiae, wo er über die unanimitas diminuta u. s. w. klagt), so später ein Eusebius (hist. eccl. lib. VIII.) mit der ergreifenden Schilderung des Verderbnisses aufschreckt, um dessen willen nach Eusebius als ein gerechtes Strafgericht die Diocletianische Verfolgung habe mit Nothwendigkeit hereinbrechen müssen? Wie reimt sich dieses Verderbniß mit dem allsonntäglichen, bußfertigen Empfang des heiligen Sakramentes von Seiten sämmtlicher Gemeinden und ihrer Glieder? Man könnte freilich einfach darauf antworten, daß aus dem äußeren Brauch des Sakraments ein Schluß auf die Gesinnung der dasselbe Brauchenden eben nicht erlaubt sei. Aber wenn wir annehmen, daß ächt christliche und evangelische Gesinnung, wahrhaftiges Herzensbedürfniß, kurz ein gesunder Zustand der Gemeinden den Brauch aufrecht erhalten habe, so bleibt der Widerspruch zwischen dieser Uebung und deren Erfolg, oder der Zwiespalt zwischen dem vorausgesetzten rechten Gebrauch der Gnadenmittel und den Gemeindezuständen im Großen und Ganzen gleichwohl etwas höchst Auffälliges. Allsonntäglicher, wo nicht täglicher, Gebrauch des Sakramentes ist die Signatur der ersten Zeit dieser Periode; und ihr Ende bezeichnet die Klage des Chrysostomus (homil. III. in Ephes.): Umsonst stehen wir am Altare; Niemand ist, der an ihm Theil nimmt! Ist nun diese Erscheinung pur und blos Abfall vom anfänglichen gesunden Glaubensleben?

Ich sehe ganz ab von den verschiedenen, nicht evangelischen Vorstellungen, die sich allmälich an den Begriff der sakramentlichen Handlung, des Opfers, der priesterlichen Darbringung, der Würdigkeit des Empfängers u. dgl. anknüpften. Mir genügt, einen einzigen Umstand hervorzuheben, welcher uns den Wurm aufdeckt, der von den frühesten Zeiten an an diesem Brauch als kirchlicher Institution fraß. Zwar streitet man über das Alter der sogenannten apostolischen Canones sowohl im Ganzen als in Bezug auf ihre einzelnen Theile. Aber ich finde keinen Grund, das sehr hohe Alter jener Bestimmungen zu bezweifeln, welche ich hier im Sinne habe. Nach ihnen gerieth man frühzeitig auf den unseligen, dem Evangelium wie der Stiftung des hl. Abendmahles stracks zuwiderlaufenden Gedanken, die Communion zur gesetzlichen Pflicht zu machen und bei Strafe zu ge-

bieten (can. 9. 10.). Priester wie gläubiges Gemeindeglied, falls sie in der Versammlung anwesend nicht allsonntäglich an dem hl. Abendmahl theilnähmen, wurden mit der Excommunication bedroht. Und diese Bestimmung der sogenannten apostolischen Canones wird auch in späteren Concilienbeschlüssen (wie Concil. Antioch. c. II. Mitte des vierten Jahrhunders) wiederholt. Wer das weiß, der wird nun freilich sich nicht wundern, daß jener allsonntägliche Brauch des Sakramentes sich als Gemeindebrauch so lange erhielt; es wird ihn aber auch dies nicht in Verwunderung setzen, daß der Brauch im Großen und Ganzen keineswegs die entsprechenden Früchte trug und sein Ende unter dem Klagruf des Chrysostomus fand. Wer aber von Wiederaufrichtung der Praxis der ersten nachapostolischen Jahrhunderte redet, der frage sich selbst zuerst und gebe auch Andern Antwort auf die Frage, ob er denn um diesen Preis d. h. unter Preisgebung der Gnadenstiftung an eine gesetzliche Pflicht und mittelst Androhung der Excommunication wieder der Gemeinde zur Häufigkeit des Sakramentgenusses zu verhelfen gedenke *). Wahrlich noch etwas ganz Anderes, als der bloße Abfall vom lebendigen Glauben war es, was jener altkirchlichen Institution nach langer Dauer ihr Grab bereitete und sie während ihrer Existenz der vollen Segenswirkung beraubte und nothwendig berauben mußte.

Wie man nun so früh dazu gekommen sei, aus dem Sakramentsempfang eine allsonntäglich zu erfüllende, kirchlich-gesetzliche Pflicht zu machen, dürfte schwerer zu beantworten sein. Denn was gerade die ältesten Urkunden darüber sagen, reicht nicht zu voller Erklärung aus. Es läßt sich wohl hören, daß man den Priester zur Mitcommunion anhielt, damit er nicht dem Volke Anstoß und Aergerniß gebe (Can. apost. can. 9). Aber worin der in den Canones sogenannte „vernünftige" (εὔλογος) Grund bestehe, mit welchem der Priester sich unter Aussicht auf Verzeihung entschuldigen könne, wird nicht gesagt. Daß man vom Volk der Gläubigen die sonntägliche Communion verlangte und

*) Wie z. B. Bingham kein Bedenken trägt, zur Wiederherstellung der frühern Abendmahlspraxis die Wiederaufrichtung jener alten Kirchenzucht zu empfehlen. A. a. O. S. 552.

das Gegentheil als Einführung von Unordnung (*ἀταξίαν ἐμποιεῖν* can. 10., *κατά τινα ἀταξίαν* Concil. Antioch. c. 2) bezeichnete, hat zwar auch einen gewissen Sinn, läßt aber doch kaum den Schluß zu, daß man den Sakramentsempfang blos Kirchenordnungshalber für nothwendig hielt. Eher kann man es sich aus den Oblationen, d. h. dem Darbringen von Früchten, Speisen, Gaben, Brod und Wein sowohl zum Gebrauch bei dem Abendmahl selbst, als zum Besten der Armen und des Klerus erklären. Denn diese Oblationen bildeten einen Theil des Gottesdienstes selbst, hingen innerlich und äußerlich mit der Abendmahlsfeier zusammen, erschienen als Pflicht der Gemeinde und jedes Einzelnen, und deren Darbringung ohne Abendmahlsempfang konnte so leicht unter den Gesichtspunkt der Unordnung fallen. Noch schwerer fällt dagegen in das Gewicht und noch bedenklicher lautet, was man in den Tagen des Chrysostomus hört. Da wird höchst einseitig die Communion als ein Ehrenrecht gefaßt, mit dessen Verzicht man sich in die Reihe derer stelle, welche sich selbst excommuniciren, und womit man sich wie der Kirchenbuße Verfallene als unwürdig des Sakraments kennzeichne (Chrysost. homil. III. in Ephes.). Und nicht minder bedenklich ist zu hören, wie man in derselben Zeit das Nahen zum Sakrament als Zeichen reinen Gewissens ansieht und die Würdigkeit des Empfängers in das Bewußtsein eines unbescholtenen Lebens umsetzt*). Denn welche Gefahr lag nicht in der Versuchung, von solchen Anschauungen aus sich mit der Theilnahme an der Communion ein öffentliches Zeugniß guten Gewissens und unbescholtenen Lebens ausstellen zu wollen! Doch diese Aeußerungen eines Späteren wird man nicht ohne weiteres zur Erklärung jener viel früher declarirten Ordnungs- und Gesetzespflicht zur allsonntäglichen Communion gebrauchen können. Und ganz anders lautet dazwischen die Aeußerung eines Ambrosius,

*) Chrysost. homil. V. in 1. Thimoth.: *χρόνος προσόδου ἔστω ἡμῖν τὸ καθαρὸν συνειδός.* Homil. XVII. in Hebr.: *τίνας ἀποδεξόμεθα; . . τοὺς μετὰ καθαροῦ συνειδότος, τοὺς μετὰ καθαρᾶς καρδίας, τοὺς μετὰ βίου ἀλήπτου. Οἱ τοιοῦτοι ἀεὶ προσίτωσαν, οἱ δὲ μὴ τοιοῦτοι, μηδὲ ἅπαξ.* Freilich kann man bei demselben Chrysostomus in der homil. ad I. Cor. XI. zu dem *διακρίνειν ἑαυτόν* ganz anderes lesen.

welcher zur Empfehlung des täglichen Gebrauchs des Sakramentes sagt: Ich, der ich immer sündige, muß immer die Arzenei haben. *) Da wird das Sakrament als die zum Zwecke täglicher Sündenvergebung gestiftete Arzenei gefaßt. Aber noch weniger konnte man von dieser Anschauung aus, nach deren Berechtigung später zu fragen ist, auf den Gedanken gerathen, das sonntägliche Nehmen dieses Heilmittels unter Strafe der Excommunication anzubefehlen. Bleiben wir aber bei der Erklärung der ältesten Urkunden über die Motive zur Einführung dieser kirchlichen Zwangspflicht stehen, so müssen wir gleichwohl aussprechen, was wir vorher zu sagen uns noch scheuten, aber was durch eine Reihe anderer Erscheinungen auf dem Gebiete kirchlichen Lebens schon frühe seine Bestätigung findet. Ein gesetzlicher Geist ist es, der schon in alter Zeit in die Kirche einbricht; die Gnadenmittel der Heilsordnung gehen im Begriff von Kirchenordnungen auf, die Kirche wird die Heilsverwalterin in gesetzlichen Bestimmungen, Einrichtungen und Anstalten, das Gewissensbedürfniß der Einzelnen hat sich einfach dem Ordnungsbefehl zu unterwerfen und sich in häufigem Sakramentsempfang als Zeichen von Kirchengehorsam zu bethätigen. Dies aber ist es, was ich weder für dem Worte des Evangeliums, noch dem Brauch und der Weise der apostolischen Zeit entsprechend halten kann.

Von diesem „Brauch" der apostolischen Zeit ist freilich nicht nach allen seinen Eigenthümlichkeiten zu sagen, daß er kraft seiner Natur und geschichtlichen Entstehung bestimmt gewesen sei, eine gleichbleibende und stehende, geschweige denn gesetzliche Norm für alle Zeiten zu bilden. Nur versteht sich von selbst, daß man bei „Brauch" blos an die äußeren Nebenumstände der Abendmahlsfeier, nicht an die durch Christi Stiftungswort bestimmte Sakramentshandlung selbst zu denken hat. Diese äußeren Nebenumstände hängen aber wieder mit einer geschichtlichen Stellung der ersten Christen zusammen, welche so nicht blieb noch bleiben konnte. So lange das Gericht des Herrn über Jerusalem und dessen Tempel nicht vollzogen war, war und blieb die gottesdienstliche Stellung

---

*) Ambros. de sacram IV. 6: Qui semper pecco, semper debeo habere medicinam. Freilich sagt er auch an anderem Orte: Sic vive, ut quotidie merearis accipere. Qui non meretur quotidie accipere, non meretur post annum accipere. VI, 4.

der dortigen Christen innerlich und äußerlich eine zweifache. Die Tempelgemeinschaft war nicht völlig gelöst, und sollte und durfte es nicht werden. Daneben aber stand für den innersten Kern des christlichen, gottesdienstlichen Gemeindelebens die junge Christenverbindung als Haus- und Familiengemeinschaft. Die tägliche Gebetsgemeinschaft im Tempel fiel nicht weg; in den Häusern aber fanden sie sich zusammen, das Brod zu brechen und das Mahl des Herrn zu feiern. So berichtet die Apostelgeschichte (2, 46). Und wenn auch die Stätte des Tempels selbst zu einem lauten Zeugniß von Christo vor dem Volke benutzt wurde (Apost.-Gesch. 3, 11 flg.; 5, 20. 42), so lag es doch in der Natur der Dinge, daß die zu Christo Bekehrten das innerste Heiligthum ihres Gemeinlebens in die häuslichen Versammlungen bergen mußten. Es war im eigentlichsten Wortsinn ein Familien-Gemeinleben (κοινωνία Apost.-Gesch. 2, 42), welches die junge Christenheit pflegte, und in welchem sie auch des Herrn Nachtmahl feierte. Und zwar nach dem Vorgange des Herrn im engsten Anschluß an die täglichen gemeinsamen Mahlzeiten (τραπέζαι Apost.-Gesch. 6, 2) im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Aus ihnen gingen dann die spätern Liebesmahle (ἀγάπαι 1. Cor. 11, 17 flg.; 2. Petr. 2, 13; Judä V. 12) hervor, welche sich in nichts von der ursprünglichen Tischgenossenschaft als darin unterschieden, daß man mit Bewußtsein diese Seite des Zusammenkommens als Pflege der brüderlichen Liebe neben die Feier des Mahles des Herrn setzte, im letzteren aber den eigentlichen Kern und Zielpunkt dieser gemeinsamen Mahle festhielt. Dies geht am klarsten aus dem Briefe des Apostels Paulus an die Corinthische Gemeinde hervor. Bemerkenswerth genug ist, daß auch da eine in der Gemeinde bereits eingerissene Unordnung den Anlaß zur Verhandlung über diesen Punkt gab. Die Unordnung aber hatte ihre Wurzel darin, daß man nach zwei oder eigentlich drei Seiten hin die wesentliche Bedeutung der gemeinschaftlichen Zusammenkünfte verletzte. Erstens darin, daß man die vorangehende Mahlzeit wie eine blos zur Stillung des Nahrungsbedürfnisses bestimmte beging und dabei Einzelne ihr Mahl für sich vorwegnahmen (τὸ ἴδιον δεῖπνον προλαμβάνει 1 Cor. 11, 21), als gälte es nur sein eigenes Mahl zu genießen. Zweitens darin, daß man nicht blos die brüderliche Liebe, die Gemeinsamkeit des Genießens, sondern auch die

Berücksichtigung der Aermeren verletzte (ὃς μὲν πεινᾷ, ὃς δὲ μεθύει ebendas.). Drittens aber, und was eigentlich nur eine Folge von beidem war, darin, daß das heilige Bewußtsein, zum Empfang des Leibes und des Blutes Christi zusammengekommen zu sein, in den Hintergrund trat und man so nicht mehr diesen Hauptzweck in rechter Weise unterschied (μὴ διακρίνων τὸ σῶμα V. 29). Darum die Frage, ob sie, wenn sie meinten zu einer bloßen Mahlzeit zusammenzukommen, nicht ihre Häuser hätten, um dort zu essen und zu trinken (V. 22)? Daher die Verwarnung, daß wer Hungers halber komme und, statt der andern zu warten, vorweg sein Mahl nehme, besser thue, zu Hause zu essen, statt die Gemeinde Gottes (τῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ) zu verachten und die Armen zu beschämen (VV. 33. 34. 22). Daher endlich die Hinweisung auf die leiblichen Züchtigungen und Strafgerichte, die erfahrungsgemäß über die gekommen seien und kommen müßten, welche unwürdig des Herrn Nachtmahl genössen (VV. 27 bis 32). Wenn nun später diese brüderliche Liebesgemeinschaft als Hausgemeinschaft und vorausgehende Mahlgenossenschaft bei der Feier des Abendmahles aufhörte, so dient es hier nicht zur Sache, blos der äußern Umstände, seien es spätere Unzukömmlichkeiten und Mißbräuche, seien es von außen kommende Hemmnisse oder Erleichterungen öffentlicher christlicher Gemeindebethätigung, seien es die Entwicklungsverhältnisse mit Fortbildung der Gemeinde aus engeren Kreisen in weitere, als der Anlässe zu gedenken, welche nachher eine relative Umgestaltung bedingten. Nur die innern Momente der Sache selbst sind hervorzuheben, in welchen mit Nothwendigkeit liegt, daß die anfängliche Form der Abendmahlsfeier nicht so bleiben konnte und sollte, wie sie ursprünglich war. Die alttestamentliche Verheißungsgrundlage des neuen Bundes, welche statt des alten ein neues Volk Gottes in Aussicht stellte (vgl. Röm. 9, 25; 2 Cor. 6, 16; Hebr. 8, 10 u. s. w.), die Bestimmung des Evangeliums selbst als Predigt an alle Völker (Matth. 28, 19 u. s. w.), die allmälich sich verwirklichende Erfüllung dieser Verheißung und Bestimmung trug in sich selbst und nicht blos nach zufälligem Erfolg die Unmöglichkeit, daß die Gemeinde Gottes in ihrem Bestand und ihrer Bethätigung hätte als bloße Haus- und Familiengemeinschaft beharren können und dürfen. Was der Herr in Gleichnissen von der Stadt auf dem Berge, vom

Licht auf dem Leuchter (Matth. 5, 14. 15) sagte, was er in ausdrücklichem Befehl als Reden am hellen Tageslicht, als Predigen von den Dächern (Matth. 10, 27 u. s. w.) verlangte, das war seiner Natur und Bestimmung nach nicht dazu angethan, in der Form häuslichen Familienbrauchs und in der Verborgenheit häuslicher Zufluchtsstätten Ziel und Wesen seines Daseins zu haben. Pflegten ja doch deshalb die ersten Christen auch des öffentlichen Zeugnisses im Tempel vor allem Volke zu warten, und zogen sich mit der andern Seite ihrer Glaubensbethätigung in die Stille des Hauses nur darum zurück, weil Raum und Stätte für diese in einem öffentlichen Heiligthum zu jener Zeit noch nicht gegeben war. Und doch drängte eine vom Herrn selbst herrührende und von dem Apostel Paulus wiederholte und hervorgehobene Bestimmung der Abendmahlsstiftung auch da in doppelter Beziehung zu öffentlicher Versammlung und Bezeugung. Einmal darin, daß die Abendmahlshandlung in ihrem Vollzug wie in ihrer Bedeutung nicht dem christlichen Individuum für sich, sondern der Gemeinde in ihrer gemeindlichen Versammlung und für die Pflege ihres heiligsten und tiefinnerlichsten Gemeinschaftsbandes zugewiesen wird. Was die Opfergemeinschaft für Israel nach dem Fleische war, das sollte dem geistlichen Israel, dem Volke Gottes, die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi als Nahrung und Stärkung für den Zusammenschluß zu einem Leibe sein. Die Vielen (οἱ πολλοί) sollen hierin ein Leib durch Wirkung des Dargereichten werden, weil ein und dasselbe Brod die Speise aller ist (1 Cor. 10, 16 17). Der volle und natürliche Ausdruck für die Erfüllung dieser sakramentlichen Zweckbestimmung treibt über Einzelempfang und häusliche Theilversammlung hinaus zur vollen Gemeindeversammlung. Und dazu kommt noch eine andere Seite. Denn eine Gedächtnißhandlung soll zugleich die Abendmahlsfeier nach dem Willen Christi sein (εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν 1 Cor. 11, 25). In welcher Weise aber, das sagen die von Paulus bewahrten Worte in einer Bestimmtheit aus, welche an alles eher als an ein inneres stilles Erinnern sei es des Einzelnen sei es der Gemeinde denken läßt. Denn — also heißt es — so oft ihr von diesem Brode esset und von diesem Kelche trinket, verkündiget ihr des Herrn Tod (καταγγέλλετε), bis daß er kommt. Diese Verkündigung, welche nicht blos in der That des Sakramentsempfangs, sondern

in ihr und ihrem Zusammenhang mit der Verlautbarung des Stiftungswortes des Herrn besteht, hat nach dem oben angeführten allgemeinen Zeugenberuf der Gemeinde ihren vollen und entsprechenden Vollzug eben auch nur als öffentliche gemeindliche Verkündigung, und nicht blos als ein Lautwerden in der Verborgenheit des Hauses. Darum könnte keine verkehrtere Nachahmung sogenannt apostolischen Brauches gedacht werden, als wollte man in der heutigen Christenheit und für die Tage der volleren Erfüllung der der Gemeinde geltenden Verheißung und Bestimmung die Abendmahlsfeier auf eine Feier häuslicher und familienhafter Tischgenossenschaft zurückführen. Und dennoch könnten, ja müßten auf eine solche Forderung alle diejenigen gerathen, welche statt in der Gründungszeit der christlichen Gemeinde dem inneren Entwicklungsgesetz freier Entfaltung nachzugehen, die äußeren Weisen und Bräuche des Anfangs in ein für alle Zeiten und bis an das Ende bindendes Gesetz christlichen Verhaltens verkehren.*) Will man das aber thun, so thue man es auch mit dem ganzen Ernst voller Consequenz. Dann wird man erst inne werden, in welche Verlegenheit, ja Rathlosigkeit man für eine ganze Reihe von anderen Fragen geräth. Denn wo steht geschrieben und an welchem Gesetz apostolischer Ordnung läßt sich nachweisen, daß irgend eine Form des von der gemeinsamen Abendmahlsfeier losgetrennten Einzelempfangs des Sakramentes gerechtfertigt sei? Nichts läßt sich von solcher äußerlichen Betrachtung aus sagen, als daß Wort und Beispiel jener Zeit auch nicht mit einer Spur auf dasjenige hinweise, was wir Privatcommunion nennen. Auf welches der Zeit der apostolischen Schriftzeugnisse zu entnehmende Gesetz oder Beispiel läßt sich ferner die Krankencommunion gründen? Man könnte umgekehrt, wenn man für solche Fragen nur Gesetzesbuchstaben oder bindendes apostolisches Beispiel will gelten lassen, aus der bekannten Stelle des Briefes Jacobi (5, 14. 15) das völlig Unberechtigte des Verlangens nach dem Sakrament im Falle der Erkrankung darzuthun versucht sein. Denn auf etwas ganz

---

*) Das ist es, was z. B. auch den herrnhutischen Liebesmahlen etwas vom Charakter des Gesuchten und blos Nachgemachten aufprägt, so sehr der ganzen Gemeinschaft der Typus des Familienhaften näher liegt, als der der Kirche.

Anderes wird dort der Kranke hingewiesen sowohl für sein Verlangen nach leiblicher Genesung als für das nach Sündenvergebung. Er soll die Vorsteher der Gemeinde rufen, nicht um von ihnen sich das Abendmahl reichen, sondern um von ihnen unter Salbung mit Oel über und für sich gläubig beten zu lassen. Und das Gebet des Glaubens wird zu beidem sich dienlich erweisen, sowohl zur leiblichen Heilung als zur Sündenvergebung. Wenn ich aber hier auch nicht auf das eingehe, was zum vollen Verständniß dieser Stelle dient, so ist doch eines zu nennen, was hienach bis zur vollsten Evidenz klar wird. Das ist die Gewißheit, daß man in jener Zeit nicht daran dachte, das Abendmahl so zu fassen, als sei in ihm das vornehmliche, ja einzige und ausschließliche Mittel gesetzt, eine um ihre Sünde bekümmerte Seele des Trostes der Vergebung gewiß zu machen. Ich nun wäre freilich der letzte, der hieraus folgern möchte, es sei das Verlangen eines Kranken nach Empfang des Sakraments eine dem Wort und Geist der apostolischen Zeit wie dem Stiftungswillen des Herrn zuwiderlaufende Stimmung. Aber diejenigen, welche für alle Regungen christlicher Gesinnung ein specialisirtes, schriftlich nachweisbares Gebot oder normirendes apostolisches Vorbild verlangen, mögen an diesem Beispiel inne werden, wohin sie mit der Consequenz ihres Verlangens gerathen können.

Ich will es nun unterlassen, weitere unnütze Fragen wie die zu stellen, wie man an Wort und Beispiel der apostolischen Zeit rechtfertigen wolle, daß man das Mahl des Herrn, von den gemeinschaftlichen Tischgenossenschaften abgesehen, nicht mehr am Abend, sondern am Morgen feiert? woher man aus den Zeiten und Schriften der Apostel Brief und Siegel habe, in der Feier des Abendmahls zu dieser oder jener Zeit, an diesen oder jenen Tagen, in dieser oder jener Zahl der Wiederholung irgend einer Vorschrift oder Pflicht zu genügen? Denn das Letzte kommt nur so weit in Betracht, als gewiß ist, daß das neutestamentliche Schriftwort eben nirgends hierüber gesetzliche Vorschrift enthält, sondern das wann? und wie oft? völlig freiläßt, und nur der Feier, so oft (ὁσάκις 1 Cor. 11, 25. 26) sie etwa geschehen mag, jene Bedeutung beilegt, welche sie für die Gemeinde hat und haben soll. Denn kaum wird gesagt zu werden brauchen, daß es lächerlich wäre, aus den Worten: Solches thut! zu folgern, hier stehe ein Gebot des Abend-

mahls, während nur dies geboten ist, daß man, so oft man es thut, zugleich es „zum Gedächtniß" des Herrn thun soll. Und in der Freiwilligkeit dieser Bezeugung liegt der Grund, warum jenes unter Androhung der Excommunication auferlegte Gebot allsonntägigen Abendmahlempfangs ein für allemal als dem Wort und Geist der apostolischen Verkündigung wie dem Stifterwillen Christi zuwiderlaufend erklärt werden muß. Nirgends und am allerwenigsten in den tiefsten und zartesten Beziehungen des Gemeinschaftslebens zu Christo und seinem Leibe steht die Gemeinde des neuen Bundes unter gesetzlichem Joch und darf unter ein solches gestellt werden. Und hiemit sind wir zugleich bei dem Punkt angelangt, wo auf Grund des Evangeliums, das reformatorische Princip einsetzt und nicht blos für die äußere Art und Weise der Abendmahlsfeier, sondern für den Gebrauch des Sakramentes selbst die evangelische Freiheit darin will gesichert wissen, daß man nicht ein Gesetz des Sakramentsempfanges aufrichte. Die älteste lutherische Form kirchlicher Ordnung hinsichtlich der Abendmahlsfeier, die formula missae Martini Lutheri vom Jahre 1523 spricht es auf das bestimmteste aus, wenn sie sagt, daß der Herr nicht einmal das Abendmahl selbst als ein Ding der Nothwendigkeit verlangt oder durch Gesetz gefestigt, sondern es einem jeden freigelassen habe mit den Worten: So oft ihr solches thut u. s. w.*)

---

*) S. bei Dr. Aemil. Ludwig Richter Die evangelischen Kirchenordnungen des sechszehnten Jahrhunderts, 1. Bd. Weimar 1846, S. 5 flg.: Quando nec ipsam coenam dominus necessario exegerit aut lege firmaverit, sed cuique liberum permiserit, dicens, Quotiescunque hoc feceritis etc. Es versteht sich für den Einsichtigen von selbst, daß Luther hier nicht die innere Nothwendigkeit verneint, mit welcher ein wahrhaft Gläubiger nach seinem Heilsbedürfniß zum Begehr und Empfang des Sakraments getrieben wird. Was er mit Recht verneint, ist nur dies, daß der Herr durch irgend ein Gebot des Abendmahlsempfanges dieses Sakrament und dessen Empfang als das absolut nothwendige Mittel gesetzlich bezeichnet habe, ohne welches überhaupt niemand des Lebens in und aus Christo theilhaftig werde. Das aber ist es, was aus Johannes 6, 53 flg. wenigstens im Sinne der Heils-„Nothwendigkeit" geschlossen werden müßte, wenn dort der Herr vom Abendmahl handelte. Ueber dieses Capitel sagt aber Luther gegen Schwenkfeld: Ihr sagt mir zu, daß ihr wollet pro-

Der sofortige Uebergang zur Zeit der Reformation mit Beiseitelassung der dazwischen liegenden Periode ist hier um so mehr gerechtfertigt, als die in der Kirche allmälich zur Herrschaft gelangte Entstellung des Sakramentsbegriffs zu einem für die Gemeinde darzubringenden priesterlichen Opfer nicht ohne Rückwirkung auf den Gemeindeempfang des Abendmahles, die Gemeindecommunion, bleiben konnte. Wenn trotzdem auch in spätern Zeiten Versuche vorkommen, kirchenordnungsmäßig einen häufigeren Genuß des Sakraments von Seiten der Gemeinde herzustellen, so sind diese Beispiele hier nicht von Bedeutung, weil das ihnen zu Grunde liegende Princip ein anderes ist, als das der evangelischen Freiheit. Die Frage, welche uns beschäftigt, ist aber die, was von dem richtigen evangelischen Principe aus in Bezug auf häufigen Gebrauch des Sakramentes sei es von Seiten Einzelner sei es von Seiten der Gemeinden zu denken, zu sagen oder etwa auch zu thun ist. Und ehe wir hierüber die eigene Ueberzeugung aussprechen, wird es nicht unwichtig sein, in Kürze dasjenige ins Gedächtniß zu rufen, was von dieser Grundlage aus in den verschiedenen Landeskirchen der deutschen lutherischen Reformation für zulässig, räthlich oder nothwendig erkannt worden ist. Die Beläge hiefür suchen wir aber nicht in den Lehraussagen sei es einzelner Theologen sei es kirchlicher Bekenntnißschriften, sondern in den Kirchenordnungen. Und zwar in denen der kirchlich grundlegenden Zeit, in den Kirchenordnungen des sechszehnten Jahrhunderts. Denn wie diese das reformatorische Princip in reinem und unverfälschtem Ausdruck enthalten, so stellen sie auch principgetreu dasjenige dar, was man auf Grund evangelischer Erkenntniß des Heilsweges und der Gnadenmittel glaubte kirchenordnungsmäßig hinsichtlich des Sakramentsempfangs feststellen und aufrecht erhalten zu dürfen.

Der Grundgedanke aller dieser Kirchenordnungen, so weit sie für nöthig halten ihn noch besonders auszusprechen, ist der, daß rechter Sakramentsbegehr wie Sakramentsempfang durch wahren geistlichen Hunger, besondere Gnadenbedürftigkeit, kurz durch Ver-

---

biren (beweisen), wie verba coenae sich mit cap. VI. Joannis reimten und einerlei wären; das ist nicht geschehen und wird auch nimmer geschehen. Brief an Schwenkfeld vom 11. August 1526.

langen nach Trost angefochtenen Gewissens bedingt sei und sein müsse. Sie müssen, wie Luther a. a. O. sagt, erklären können, deshalb zu kommen, weil sie durch Sündenbewußtsein, oder Todesfurcht oder ein anderes Uebel von Anfechtung des Fleisches, der Welt, des Teufels geängstet hungern und dürsten nach jenem Wort und Zeichen der Gnade und des Heils, durch welches sie vom Herrn selbst durch den Dienst ihres Bischofs (episcopi) getröstet und gestärkt werden sollen, wie es Christus in unschätzbarer Liebe gegeben und eingesetzt hat, da er sprach: Nehmet hin und esset u. s. w. Daß die Abendmahlsgemeinschaft auch ein Theil jenes Bekenntnisses sei, da wir „vor Gott, Engeln und Menschen bekennen, Christen zu sein", wird nicht unerwähnt gelassen, aber nur so weit berührt, als es zugleich gewisse Weisen öffentlicher, gottesdienstlicher Ordnung bedingt. Aber als Hauptbedingung rechter Vorbereitung wird in jener formula missae nichts genannt als: Eine Seele, bewegt von Sünde, Tod und Anfechtung, hungernd und dürstend nach Heilung und Stärkung (optima praeparatio est: Anima peccatis, morte, tentationibus agitata, esuriens et sitiens medelam et robur). Daß solches nicht gemacht und erzwungen werden könne, sondern von Gott gewirkt werde, steht an sich fest und wird anderwärts bestimmt ausgesprochen. In der Nördlinger Kirchenerneuerung (renovatio ecclesiae Nordlingiacensis) vom Jahre 1525 heißt es von denen, welche recht zum Abendmahl kommen, sie kommen nicht gezwungen, sondern willig so Vieler Herzen Gott gerührt hat (non coacti, sed volentes, sed quotquot tetigerit deus corda). Und eben deshalb setzen sie nicht voraus, daß mit Nothwendigkeit alle Gläubigen kommen müssen, sondern daß unter Umständen auch Nachsicht zu üben sei.*) Wie denn auch in der Hessischen Kirchenreformation von 1526 Cap. III. ohne Beanstandung vorausgesetzt wird, daß Gläubige zugegen sein können, ohne äußerlich an dem heiligen Mahle theilzunehmen (qui sanctae mensae non sunt externe participaturi). Weil man festhält, daß diejenigen rechte Abendmahlsgäste sind, „die erschrecktes Gewissen haben" (Unterricht der Visitatoren u. s. w. im Kurfürstenthum Sachsen v. J. 1528), und solche Gewissensschrecken nicht

*) Sed danda est infirmis venia, danda est et occupatis ad communem utilitatem venia, si in coenam non adcumbant.

Machwerk der Menschen durch menschliche Aufsätze und Drohungen sein dürfen, deshalb verzichtet man auf kirchlichen Zwang und findet es (wie die Brandenburg-Nürnberger Kirchenordnung v. J. 1533) ganz sach- und ordnungsgemäß, daß „man niemandt mer zu bestimbter zeyt zum Sakrament zwingt", oder daß, wie die Pommersche Kirchenordnung von 1563 sagt, „die Prediger nemande tsom Sakramente dwingen können." Man verhehlt sich dabei nicht, daß den Wegfall kirchlichen Zwangs eine unkirchliche Gesinnung sich zu Nutze machen könne. Ja die Brandenburg-Nürnberger Kirchenordnung von 1533 sagt geradezu, „dieweil man niemandt mer zu bestimbter zeyt zum Sakrament zwingt", so sei Faulheit und Nachlässigkeit zu besorgen. Gleichwohl geräth man aus guten Gründen nirgend auf den Einfall, solcher Nachlässigkeit und Faulheit mit kirchlichem Zwangs- oder Strafgebot steuern zu wollen. Nicht weil man von solcher Nachlässigkeit gering denkt; sondern in richtiger Erkenntniß sowohl ihres Grundes als der rechten Gegenmittel verzichtet man auf kirchlichen Zwang. „Wo das Herz kalt ist", sagt die Mecklenburger Kirchenordnung von 1552, — „wo das Herz kalt ist in Betrachtung der sünden und in der anrufung, da ist auch der Trost und die Communio weniger geachtet." Aber wider die „faulen, kalten, sichern, schlefferigen Hertzen", wie sie in den Sächsischen Generalartikeln von 1557 genannt werden, und damit, wie es in der Brandenburg-Nürnberger K.-Ordnung heißt, „billich alle Christen mit freuden darzu eylen", kennen und verordnen die Kirchenordnungen nichts, als strafen, wie vermahnen und locken aus Gottes Wort, wie das im Allgemeinen in den verschiedensten Kirchen als ordentliches Mittel eingeschärft wird. *) Und wenn sie besondere und außerordentliche Mittel für angezeigt erachten, so ist auch da sowohl deren Natur als die Bezeichnung der Voraussetzung, unter welcher sie einzutreten haben, anders beschaffen als man dies in der Zeit der sogenannten apostolischen Canones findet. Zunächst wird durch

*) Vgl. Brandenburg-Nürnberger Kirchenordnung von 1533, Nassauische Instruction von 1536, Brandenburger K.-Ordnung von 1540, Sächsische Generalartikel von 1557, Pommersche K.-Ordnung von 1563, Kursächsische K.-Ordnung von 1580 Cap. VIII. und die andern in den nicht mit Ziffern bezeichneten, vom Abendmahl handelnden Abschnitten.

die Kirchenordnungen nur dafür gesorgt, daß es den Gemeindegliedern möglich gemacht wird, in kirchlichen Gemeindegottesdiensten oft das hl. Abendmahl zu feiern. Daher in der Regel Fürsorge getroffen wird, daß an den allsonntäglichen Gottesdienst sich die Abendmahlsfeier knüpft. So z. B. schon in der oben erwähnten Nördlinger Kirchenerneuerung von 1525 (ut ad hanc venerabilem coenam singulis Dominicis conveniant); desgleichen in der Nassauischen Instruction von 1536 und anderen Kirchenordnungen. Ja die Brandenburger Kirchenordnung von 1540 meint, daß das zwar für Dorfgemeinden ausreiche, aber in volkreichen Städten Veranstaltung zu treffen und das Volk fleißig anzuhalten sei, „damit man alle tage Communikanten haben möge, und das also teglich Coena Domini gehalten würde." Was natürlich nicht von einem täglichen Sakramentsempfang von Seiten sämmtlicher Gemeindeglieder, sondern von täglich zu ermöglichender Abendmahlsfeier zum Frommen einzelner Communikanten zu verstehen ist. Wie denn auch die Sächsische Kirchenordnung von 1580 Cap. VIII. will Fürsorge getroffen wissen, daß so oft sich welche melden, sie nicht sollen „aufgehalten" werden, sondern je nach den eingegangenen Meldungen gemeinsame Abendmahlsfeier angeordnet werde. Eine Ausnahme von diesen häufig angeordneten Abendmahlsgottesdiensten bietet in der älteren Zeit nur die Württemberger Kirchenordnung von 1536 dar, nach welcher sechsmal im Jahr soll öffentliche Abendmahlsfeier veranstaltet werden. Man wird nicht irre gehen, wenn man hierin wie in andern Dingen einen Einfluß der benachbarten Schweiz annimmt. Doch trägt auch die Württemberger K.-Ordnung dafür Sorge, daß außerdem eine Abendmahlsfeier so oft abgehalten werde, als Leute da sind, die es begehren. Man sieht aus diesen Beispielen, daß, so weit kirchenordnungsmäßig hierin etwas geschehen kann, die Kirche auf häufigen Abendmahlsempfang Bedacht nahm, aber auch die rechte Linie nicht überschritt, indem sie sich darauf beschränkte, nur für häufige Gelegenheit zu öffentlicher gemeinsamer Abendmahlsfeier Fürsorge zu treffen. Wo man aber glaubte, gegen Vernachlässigung des Sakramentes kirchenordnungshalber besondere Mittel anwenden zu sollen, da legte man weder den Maßstab allsonntäglichen, geschweige denn täglichen Empfanges von Seiten des Einzelnen an, noch ließ man Mittel zu, welche den Charakter ge-

setzlichen Zwanges trugen. Wohl erwartet die Sächsische Kirchenordnung von 1580 Cap. VIII., daß die Leute „das Jahr nicht nur einmal, sondern viel und oft zum hochwürdigen Sakrament gehen." Aber besondere Maßnahmen findet die Pommersche Kirchenordnung von 1563 erst dann am Platz, „so yemandt ein Jahr nicht tsom Sakrament kompt", die Preußische Kirchenordnung von 1544 dagegen erst bei denen, welche in zwei oder drei Jahren nicht zum Abendmahl gehen. Die verschiedene Frist des Zuwartens hat übrigens in beiden Kirchenordnungen ihren Grund in der Verschiedenheit d. h. der größern oder geringeren Schärfe des Einschreitens. Denn die Pommersche Kirchenordnung will in solchem Falle zunächst nur, daß der Pfarrer den Einzelnen besonders anspreche und vermahne, während die Preußische Kirchenordnung verlangt, daß solche auffällige Verächter des Sakraments öffentlich angezeigt werden, damit man sie meide. Zwar fehlt es auch in der Pommerschen K.-Ordnung nicht an einer Schärfung des Einschreitens. Sie meint, daß die Pfarrherrn solche „muthwillige Verächter der Sakramente und ärgerliche Personen auch der Obrigkeit anzeigen mögen." Allein so sehr sich das aus der geschichtlich gewordenen Stellung der Obrigkeit zu den Gemeinden der Reformation in einzelnen Landen erklären läßt und so wenig von der Obrigkeit verlangt wird, mit bürgerlichen Strafen einzuschreiten, sondern nur, daß auch durch diese die Leute „zu christlicher Buße vermahnet werden", so wird man doch in diesem Auskunftsmittel einer vergleichsweise späteren Kirchenordnung schwerlich die Reinerhaltung des ursprünglichen Typus, noch überhaupt ein zweckmäßiges, dem Wesen der Kirche entsprechendes Verfahren zu erkennen vermögen. Sonst aber enthalten alle die Kirchenordnungen des sechszehnten Jahrhunderts nichts, was gegen den Geist des Evangeliums und gegen das Princip der Reformation verstieße, so sehr es von dem absticht, was früher über die Praxis des dritten, vierten und fünften Jahrhunderts angeführt wurde. Nur geben sie zugleich Zeugniß davon, daß in der Gegenwart in Bezug auf den Abendmahlsgenuß etwas faul sei, so weit man meint, nicht mehr dafür sorgen zu müssen oder zu können, daß allsonntäglich Gelegenheit zur Communion gegeben werde.

Indem nun alle diese Kirchenordnungen die Abendmahlsfeier als einen Theil des gemeinsamen öffentlichen Gottesdienstes fest-

halten und dies als die Regel hinstellen, nehmen sie gleichwohl auch auf jene Ausnahmsfälle Bedacht, in welchen ihnen die Reichung des Sakramentes an Solche, welche durch irgend einen Nothstand wie Krankheit, Gefangenschaft u. dgl. von der Theilnahme an dem öffentlichen Gottesdienste abgehalten sind, nicht nur unbedenklich, sondern auch kirchliche Pflicht scheint. In der That konnte dagegen auch nur Solchen, wie Beza und anderen Lehrern der reformirten Kirche, ein Bedenken aufsteigen, welche die dem Stiftungswillen und Stiftungsworte adäquate Form des öffentlichen und gemeinsamen Vollzugs in ein unverbrüchliches und keiner Ausnahme von der Regel fähiges Wesens gesetz der sakramentlichen Handlung verkehrten. Dagegen wollen diese Kirchenordnungen ebensowenig von einem beliebigen Erwählen gesonderten Einzelempfangs des Sakramentes unter Nichtachtung der gemeinsamen öffentlichen Abendmahlsfeier etwas wissen. Und dies mit eben so großem Rechte. Denn daß die Stiftung des hl. Abendmahles dem gemeindlichen Dasein, Einswerden und Zusammenwachsen der Glieder des Leibes gelte, ist nicht minder klar in dem Stiftungsacte, dem Stiftungsworte und den weiteren apostolischen Erklärungen ausgesprochen, so daß eben nur die Unmöglichkeit des gemeindlichen Empfangs, der Nothstand, nicht aber eigenwilliges Begehren den gesonderten Einzelempfang zu rechtfertigen vermag. Ob man aber nicht zu solchem Einzelempfang fast getrieben werde, wenn man täglichen Sakramentsgenuß zum Mittel und Zeichen des eigentlichen Höhepunktes christlichen Lebens machen wollte, das wäre eine Frage, die sich fast von selbst aufdrängt. Nur daß mit der Frage nach der äußern Ausführbarkeit, welche sich ja doch vielleicht denken ließe, der innerste Kernpunkt der Erwägung schlecht erledigt wäre. Das vielmehr ist in Erwägung zu ziehen, ob aus der Schrift sich jene Anschauung rechtfertigen läßt, kraft deren — um die Worte jener alten Lehrer zu gebrauchen — das Abendmahl als das tägliche geistliche Brod erschiene, nach welchem nicht alle Tage zu hungern und es nicht alltäglich zu empfangen, dann auch nur als Zeichen eines kranken und ungesunden Christenthums erscheinen müßte. Denn in der That: ist das Sakrament des Altars als das Mittel gesetzt, durch welches der Christ allein in die volle und gewisse Gemeinschaft dessen versetzt wird, was Christus uns durch Dahingabe seines Leibes und Blutes erworben hat, so ist nicht im Mindesten abzu-

sehen, warum man dessen Empfang nur dann und wann begehren sollte, statt täglich seiner zu genießen. Und nicht den in der Reformation anerkannten Grundbedingungen gesegneten Empfanges widerspräche es, dann etwa mit Ambrosius zu sagen: Ich, der ich immer sündige, muß immer die Arzenei haben. So aber müßte man sagen und denken und danach thun, wenn im Sakrament des Abendmahles einzig und allein in seiner ganzen Fülle gereicht würde, was ein nach Sündenvergebung und Lebensgemeinschaft mit Christo hungriges Herz begehrt und zu begehren hat. Ich aber sage: Das Sakrament ist weder einzig und allein, noch unter allen Umständen vornehmlich die „Arzenei", welche ein gnadenhungriger Sünder bedarf. Und das, was im Sakrament gereicht wird, empfängt man nicht allein durch Mittel des Sakramentes.*) Wohl aber ist die Art, wie es durch Mittel des Sakramentes gereicht wird, einzig und allein dem Sakramente eigenthümlich. Und davon hängt es ab, ob, wann und unter welchen Voraussetzungen mich in christlich gesunder Weise nach dem Empfang des Sakramentes verlangt. Denn auch in den allerheiligsten und allerheilsamsten Dingen gibt es krankhafte Gelüsten.

Um aber hierüber wie über den Sinn, in welchem ich diese Sätze niederschreibe, uns an der Hand der Schrift zu verständigen, bedarf es zuvor noch des Eingehens auf einen neutestamentlichen Schriftabschnitt, welcher direct vom Abendmahl nicht handelt. Dies ist das sechste Capitel des Evangeliums Johannis. Während es nämlich den älteren lutherischen Lehrern in richtiger Erkenntniß für ausgemacht galt, daß man unberechtigt Sinn und Gedankengang der dort erhaltenen Worte Christi durch eingeschobene Beziehung auf das Abendmahl undeutlich und mißverständlich mache, und während man diese Erkenntniß im Zusammenhang mit einzelnen sehr wesentlichen Streitfragen über das Sakrament namentlich gegen reformirte Ausleger aufrecht erhielt, gilt es heutzutage

*) Wie denn die Concordienformel im summarischen Begriff nicht sagt, wir glauben, lehren und bekennen, daß geistlich durch den Glauben der Leib und das Blut Christi nicht empfangen werde; sondern: „daß der Leib und das Blut Christi nicht allein geistlich durch den Glauben empfangen werde, sondern auch mündlich" 2c. Denn, wie es in der solida declaratio heißt Geistlich mit dem Glauben geschieht es auch außerhalb des Sakramentes.

einzelnen Lutheranern unter vielen andern Fortschritten auch für einen Fortschritt, sich in diesem Punkte gegen Luther*) und die früheren lutherischen Interpreten zu erklären. Natürlich nicht zu Gunsten des Dogma's der reformirten Kirche. Aber ob zu Gunsten des lutherischen Dogma's, oder, was noch viel wichtiger ist, im Dienste gesunder und nüchterner Auslegung, das ist eine andere Frage. Wir nun sehen unsererseits hier von allen dogmatischen Streitfragen alter und neuer Zeit ab und weisen blos auf die in Wort und Context jenes Schriftabschnittes liegenden Gründe hin, aus welchen erhellt, daß Christus dort vom Abendmahl direct nicht gehandelt habe.**) Dann erst ziehen wir die weiteren Folgerungen, welche zum Verständniß der vorher aufgestellten Sätze, so wie zur Beleuchtung der uns jetzt beschäftigenden Frage über Bedeutung und Bestimmung des heiligen Abendmahles dienen.

Wir geben nun den Inhalt des hieher gehörigen Abschnittes im sechsten Capitel des genannten Evangeliums nach seinem Zusammenhang mit einem bestimmten äußeren Anlaß wie nach den Hauptmomenten und dem inneren Zusammenhang seines Gedankenganges mit kurzen eingestreuten Bemerkungen wieder. Der äußere Anlaß ist in dem vorhererzählten Wunder der Speisung durch wenige Brode gegeben (6, 1—14). Von diesem Wundererlebniß her kamen die Juden zu Jesus und seinen Jüngern (V. 25). An dieses Wunderzeichen knüpft sich in der Rede Christi dasjenige an, was in ihr bildlicher Art ist, das Wort vom Brode des Lebens. Die Frage der Juden (V. 26): Wann er denn an das entgegengesetzte westliche Ufer des Sees gekommen sei, die sie an ihn richten, weil sie wirklich nicht wissen noch begreifen konnten, wie er herüber gekommen sei (V. 16—21), läßt der Herr unbeantwortet. Die zwischenliegende zweite Wundererzählung thut deshalb auch

*) S. namentlich die Auslegung des 6., 7. und 8. Capitels St. Johannis aus den Jahren 1530, 31 und 32. Vgl. auch neben dem vorher angeführten Brief an Schwenkfeld v. J. 1526 die gegen Carlstadt im J. 1528 gerichtete Schrift: Antwort und Widerlegung etlicher irriger Argumente u. s. w., wo überall die directe Beziehung von Joh. 6 auf das hl. Abendmahl als unbegründet abgewiesen wird.

**) Ich erinnere hier zugleich an die Erklärung von Joh. 6, welche Fr. Delitzsch im 1. Hefte der luth. Zeitschrift von Rudelbach und Guericke im J. 1845 gegeben hat.

nichts zum Verständniß seiner Rede. Wie diese nicht an die Frage der Juden anknüpft oder sie beantwortet, so geht sie selbst unmittelbar auf das von den Juden erlebte Wunder der Speisung mit den wenigen Broden zurück, so aber, daß der Herr ihnen zeigt, wie er ihre verborgenen Gedanken durchschaue und wisse, wie wenig das Wundererlebniß das in ihnen gewirkt habe, was es wirken sollte. Die Wirkung des Zeichens, nämlich das Essen und Sattwerden, hatten sie sich gefallen lassen. Das Zeichen selbst d. h. das, was es ihnen über die Macht und Stellung des Herrn unter der Gestalt irdischer Speisung und Sättigung sagen wollte und sollte, hatten sie, wenn auch sehend, nicht gesehen. Im Gegensatze zu dem, was der Herr in der irdischen Speisung an ihnen gethan, verlangt er jetzt von ihnen, daß sie etwas thun oder wirken sollten dessen Ergebniß nicht die vergängliche Speise, sondern die Speise sei, die in das ewige Leben bleibt. Und damit ihre Gedanken sich nicht zur Meinung verirren, als könnten sie mit irgend einem Werk oder Thun sich selbst solche Speise bereiten, fügt er sofort hinzu, es sei das eine Speise, welche ihnen des Menschen Sohn geben werde, denn diesen habe Gott der Vater als solchen wie mit einem Siegel kenntlich gemacht (V. 27). Man beachte für den Fortschritt der Rede hier zweierlei: Einmal, daß Jesus sich prägnant des Menschen Sohn nennt. Sodann dies, daß der Herr zugleich auf Gott den Vater hinweist, der ein Siegel seines Berufes ihm aufgedrückt habe. Hätten die Juden nicht bereits im Erlebniß des Speisewunders ein solches Siegel sehen können? Aber sie sahen es nicht. Sie hörten auch jetzt nicht auf das, was Christus von Gottes Siegel, noch auf das, was er von seinem eigenen Geben sagt. Sie bleiben bei dem von ihnen verlangten Thun und Wirken stehen, und fassen dies als irgend eine Bestimmtheit dieser oder jener gottgefälligen Werke, die Christus im Sinne gehabt habe (V. 28). Hierauf erfolgt das klare und für alles Weitere nach einer Seite hin, nämlich für das, was von ihnen verlangt wird, maßgebende und entscheidende Wort. Das sei, sagt Christus, die gottgefällige That, das gottgefällige innere Werk, daß sie — was jetzt noch eine von ihnen unerfüllte Forderung ist — glauben sollen an den, welchen jener, Gott der Vater, gesandt habe (V. 29). Zu dieser Forderung des Glaubens im Gegensatz zu der Juden Nichtglauben kehrt die Rede in ihren ver-

schiedenen Wendungen immer wieder zurück (V. 35, 36, 40, 47 vgl. 64 flg.) Alles, was Christus über sich, über das was er ist und was er geben wird und will, noch weiter aussagt, ist er und gibt er in Erfüllung seines Wortes nur denen, die da glauben. Die ganze Rede ist wie Ermahnung und Ermunterung zum Glauben, so eine Probe und Versuchung, ob seine Hörer aus dem, woran sie mit ihren sinnlichen Augen haften, herauskommen und sich auf Grund der Worte Christi für oder wider die Forderung des Glaubens entscheiden. Aber gleich der nächste Vers zeigt, daß sie nicht aus dem sinnenfälligen Sehen herauskommen, und daß sie nicht daran denken, dem Herrn glauben zu wollen. Sie weisen das Verlangen, so zu thun, zurück, und stellen nun umgekehrt an den Herrn die Frage, was denn er für ein Zeichen thue, damit sie sehen und ihm glauben; was er wirke? Und hiebei verweisen sie auf das Manna, das Brot vom Himmel, das ihre Väter in der Wüste gegessen hätten (V. 31). Hiegegen betheuert Christus, das Brod, das ihnen Moses gegeben, sei nicht im eigentlichen Sinne das Brod vom Himmel, sondern sein Vater gebe ihnen das eigentliche Brod vom Himmel. Denn das Brod Gottes sei das, welches vom Himmel herabkommt und Leben der Welt gibt (V. 32. 33). Nicht umsonst wird mit der Gegenüberstellung von Moses und Gott dem Vater Jesu Christi der Blick von den schattenhaften und vorbildlichen Zeichen des alten Bundes hinweg auf Gottes Gnadenwillen in Christo gelenkt; nicht umsonst die der ganzen Welt bestimmte Lebensspende des eigentlichen Brodes vom Himmel im Gegensatz zu dem hervorgehoben, was den Kindern Israel in der durch Moses vermittelten Gabe galt und nur uneigentlich Brod vom Himmel genannt werden kann. Wie wenn Christus sagen wollte: Meint ihr, das eigentliche, gottgegebene Brod vom Himmel, welches der Welt das Leben gibt, werde wie Manna vom Himmel fallen? Aber auch dieser Ausspruch Christi hat nur halben Erfolg. Sie fühlen nicht heraus, daß sie zuerst andere Gedanken, als ihre bisherigen, haben müßten, um in erhörlicher Weise den Herrn um solches Brod bitten zu können. Sie meinen vielmehr, es sei genug an der Bitte: Herr gib uns immerdar dieses Brod, um es auch immerdar vom Herrn zu empfangen (V. 32). Daß sie sich an den Herrn wendeten, war wohl recht gethan. Und so sagt ihnen jetzt auch Jesus geradezu

heraus: Ich bin das Brod des Lebens, und fügt als in einem Gleichniß allumfaßender Sättigung hinzu, daß wer zu ihm kommt, nicht zu fürchten habe, daß er hungern werde, und daß den, der an ihn glaubt, nimmermehr dürsten werde (V. 35). Allein er habe ihnen schon sagen müssen (vgl. V. 27 mit 29), daß bei ihnen zweierlei zusammenfalle, was so nicht neben einander stehen sollte, daß sie nämlich ihn gesehen haben und doch nicht glauben. Denn gesehen hatten sie ihn und zwar angethan mit dem göttlichen Siegel seiner Wundermacht, aber doch nicht geglaubt, vielmehr erst neue Zeichen gefordert (V. 30), um sehen und glauben zu können. Wie Jesus nun aber schon vorher bei Erwähnung des Brodes vom Himmel ihre Blicke auf den Gott und Vater gelenkt hatte, der es gibt, so lenkt er auch jetzt in Bezug auf das woran es ihnen fehlt und in Bezug auf den Zustand derer, welche der Gnade Christi theilhaftig werden können, auf etwas hin, was, wenn vorhanden, nur auf ein Geben Gottes zurückzuführen ist, und wo es mangelt, nur Folge einer falschen Stellung zu Gott dem Geber sein kann. Alles, sagt Jesus, was mir der Vater gibt, wird zu mir kommen. Hier ist, nachdem der Juden Unglaube gerügt war, auf zweierlei zusammen hingewiesen, wessen sie bei ihrem Unglauben nicht acht hatten. Die Rede weist als auf den wirkenden Grund der Zugehörigkeit zu Christus auf ein Geben des Vaters, und als auf ein Zeichen der Wirkung solchen Gebens auf ein Kommen zu Christus hin. Wo fehlte es denn denen, welche als Kinder der Väter Israels sich für Gottes Kinder erachteten und ein Recht zu haben vermeinten, ein neues Wunder wie den Mannaregen vom Himmel als Zeichen fordern zu können, damit sie sähen und glaubten? Daß sie auf ihren Augenschein sich verlassen wollten, statt um die Erleuchtung zu bitten, welche Gott gibt, und daß sie statt zu dem zu kommen, welchen ihnen Gott der Vater als das Brod des Lebens gegeben hat, sich ferne hielten und erst auf neue Zeichen warten wollten. Wie aber der Herr das Wort: Alles, was mir der Vater gibt, verstanden wissen wolle, erklärt er später (VV. 44. 45) noch bestimmter und deutlicher. Er will seinen Hörern einleuchtend machen, daß die Menschen nicht aus ihren eigenen menschlichen Sinnen und Kräften dazu gelangen, zu ihm zu kommen. Dagegen läßt er dieselben jetzt auch einen Blick

in die Liebesfülle und Gnadenherrlichkeit thun, welche derer wartet, die zu ihm kommen. Zuerst darin, daß er auf seine eigene Erbarmung hinweist, die keinen hinausstößt, der zu ihm kommt (V. 37). Also an seinem Willen liegt es nicht, wenn die Juden ferne bleiben, sondern an ihrem Nichtkommen. Sodann zeigt er, was es um seinen Willen sei, darin, daß er sich, den von Himmel herabgekommenen, als den darstellt, der nicht seinen Willen, sondern den Willen dessen thut, der ihn gesandt hat (V. 38). Also unter Gottes Willen begibt sich und Gottes Willen läßt an sich geschehen, wer in Christi Willen sich begibt. Und der Inhalt dieses göttlichen Willens ist, daß wer den Sohn sieht und an ihn glaubt, ewiges Leben habe. Denn Christus wird ihn auferwecken am jüngsten Tage (V. 40). Was die Bedingung des Herrlichkeitsempfangs betrifft, so liegt der Nachdruck auf der Verbindung von sehen und glauben. Wie die Juden ihn damals sahen, so steht der Herr noch heute vor uns in dem Geschichtsbild des von ihm zeugenden Schriftwortes. Um an ihn glauben zu können, müssen wir ihn zuerst in der geschichtlichen Gestalt seines Wesens und seiner Bezeugung gesehen haben. Aber das bloße Sehen fruchtet nichts, wenn nicht aus solchem Sehen der Glaube an ihn erwächst, der Glaube, daß dieser Menschensohn der Sohn Gottes ist, der vom Himmel herabgekommen, der nach seines Vaters Willen ewiges Leben denen geben kann und geben will, die zu ihm kommen. Aber was es mit diesem „ewigen Leben" für eine Bewandtniß habe, da hinein läßt jetzt auch der Herr einen Blick thun. Es ist nicht blos ein irgendwie gefaßtes geistig-göttliches Leben dieser Zeitlichkeit. Es ist ein über diese Zeitlichkeit hinausragendes, ja erst am Ende der Tage sich offenbarendes, die ganze Person nach Seele und Leib umfaßendes Leben, das der Sohn durch eine von ihm zu vollziehende That, in der Auferweckung, zu voller Wirklichkeit am Ende dieser Zeitlichkeit bringen wird. Wenn Christus in solcher Weise das Brod des Lebens ist, so muß das, was er uns hienieden aus sich als Speise des Lebens auch etwas sein, das uns ganz, nach Seele und Leib angeht. In solcher Weise bereitet die Rede Christi auf das vor, was er nachher über das Geheimniß dieser Speise zu hören gibt. Allein an den damaligen Hörern gleitet diese Vorbereitung fruchtlos ab. Auf das von der Auferweckung Gesagte hören sie gar nicht. Sie combiniren blos das, was er von dem

aus dem Himmel herabkommenden Brode Gottes (V. 33) und seiner vom Himmel herabgekommenen Person (V. 38) gesprochen hatte, und murren darüber, daß er gesagt habe, er sei das Brod, das vom Himmel herabgekommen ist, e r, dieser Jesus, den sie als Josephs und Marias Sohn kennen (VV. 41. 42). Es ist die alte, alle Zeiten sich wiederholende Geschichte. Das Wort Jesu gilt nichts; nach dem sinnlichen Augenschein wird gerichtet. Was man nicht mit Sinnen und als gewöhnlichen, natürlichen Hergang greifen kann, wird als Aergerniß, ja als Blasphemie verworfen. Auf dieses Murren der Juden gibt Jesus keine Antwort, welche sich in der Weise einer Verständigung hielte, für die ihre Ohren bei ihrem Pochen auf ihr Wissen um Jesu Herkunft ohnedies taub gewesen wären. Er verweist sie vielmehr auf das, woran es ihnen bei allem vermeintlichen Wissen und äußerlichem Sehen innerlich fehle. Er deutet auf ein prophetisches Wort hin, aus welchem ihnen erhellen möge, daß es auf ein von Gott gelehrt sein ankomme. Er zeigt, wie und warum alles auch da nicht an einem Sehen und Schauen, sondern am Glauben liege. Und schließlich läßt er sie, im Zusammenhang mit der wiederholten Versicherung der von ihm dereinst zu erwartenden Auferweckung und seiner Bestimmung, Brod des Lebens zu sein, einen Blick in die Art thun, wie und worin er ihnen das geben werde, was als Leben und Auferweckung verbürgendes und wirkendes Brod gefaßt und begriffen werden könne. Also auf das Murren der Juden antwortet Christus zuerst, sie würden das Murren lassen, wenn sie bedächten, daß niemand zu ihm kommen könne, so ihn nicht der Vater, der ihn gesandt hat, ziehe. Und dabei wiederholt er die von ihnen überhörte und unbeachtet gebliebene Verheißung der dereinst von ihm zu erwartenden Auferweckung zu Seele und Leib umfassendem Leben (V. 44). Was er vom Ziehen des Vaters, der ihn gesandt hat, sagt, wird noch deutlicher aus der gleich darauf folgenden Hinweisung auf ein prophetisches Wort. Wenn er aber von einem Ziehen des Vaters, d e r i h n g e s a n d t h a t, redet, so wird man eben deshalb nicht an irgend ein Ziehen Gottes des „Schöpfers" sondern an ein Ziehen Gottes des Senders des Sohnes in dieser Sendung und in diesem Geandten zu denken haben *). Ist es ja doch auch nicht anders,

*) Wie Luther sagt: Wenn dir der Vater wird fürbilden seine große

als daß, um mit Paulus (2. Cor. 4, 6) zu reden, wer das „Angesicht Christi" recht ansieht, von einer Erkenntniß der „Herrlichkeit Gottes" ergriffen und von Gott zum Sohne gezogen wird *). Nicht menschlicher Art ist der rechte Zug zum Sohne; göttlicher Art ist er, und von Gott dem Sender des Sohnes geht er durch den Gesandten aus. Menschlich gesehen, konnten freilich die Juden in Josephs und Maria's Sohne den vom Himmel herabgekommenen nicht sehen. Dafür verweist sie aber auch jenes prophetische Wort (Jesaia 54, 13 vgl. Jerem. 31, 34), das von der dereinstigen Bekehrung und Herrlichkeit Israels handelt, nicht auf ein menschlich gelehrt, sondern auf ein von Gott gelehrt sein werden. Und auf dieses Wort deutet jetzt Christus hin und fügt hinzu: Jeder der von dem Vater aus gehört und gelernt hat, kommt zu mir (V. 45). Solches Hören und Lernen vom Vater ist aber auch nicht bei dem ungreiflichen und unsichtlichen Gott zu suchen. Bei dem ist es zu suchen, in dessen Angesicht die Herrlichkeit Gottes aufgedeckt ist. Darum kommt zum Sohne, wer vom Vater gehört und gelernt hat. **) Und so fährt Christus fort und spricht: Nicht daß den Vater jemand gesehen hat, außer der da ist bei Gott, der hat den Vater gesehen (V. 46), um daran die feierliche Betheurung zu knüpfen: Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wer an mich glaubt, hat ewiges Leben (V. 47). Darf ein solcher doch auch auf Grund der Worte Christi kühnlich sich dessen getrösten, daß er nicht menschlich angezogen zu Christus komme, sondern gezogen von Gott und als einer der nicht blos vom Gesandten, sondern vom Sender des Sohnes, von dem Vater, gehört und gelernt hat. Nachdem aber Christus (V. 47) wiederholt dem Gläubigen den Besitz ewigen Lebens zugesagt hat, wiederholt er auch abermals, was er schon vorher (V. 35) bezeugt hat,

---

Barmherzigkeit, und daß er sich wird dir zu erkennen geben, daß er den Christum aus väterlicher Liebe in die Welt gesandt habe. Zu Joh. 6. §. 203.

*) „Wer mich sieht, sieht den Vater" Joh. 14, 9.

**) Durch das ganze Evangelium Johannis hindurch ziehen sich solche Zeugnisse Jesu, in welchen er seine Einheit mit dem Vater (10, 30), die Identität seiner Worte mit denen seines Vaters bezeugt; vgl. 8, 19; 12, 49. 50; 14, 10. 24; 15, 15 mit 3, 34. Darum, wer von des Sohnes Wort gezogen wird, soll wissen, daß ihn der Vater ziehe.

und spricht: Ich bin das Brod des Lebens (V. 48). Er, seine Person, ist es; Er, der bei Gott ist, der allein den Vater gesehen hat. Nicht ist die Rede von irgend etwas, das der Sohn thut, das von ihm herrührt; in seiner Person concentrirt sich das der Welt Leben gebende Brod (vgl. V. 33). In welchem Sinn, wird jetzt zunächst im Gegensatz zu jenen Worten der Juden gesagt, welche an das Mannabrod dachten. Das Manna aßen ihre Väter in der Wüste und starben (V. 49). Damit ist alles gesagt, was jenes Brod ausreichend von Christo dem Brode des Lebens unterscheidet. Denn, so fährt Jesus fort, dieses Brod, das Brod, das ich meine, ist das von dem Himmel herabkommende Brod, daß man von ihm esse und nicht sterbe (V. 50). Mit diesen Worten beugt die Rede von der vom Himmel herabgekommenen Person ab, und weist auf etwas vom Himmel herabkommendes vorbereitend hin, dessen der Gläubige empfangend und genießend theilhaftig werden soll, um ewiges, auch den leiblichen Tod aufhebendes Leben zu haben. Nicht aber so, daß man dieses Herabkommende vom Herabgekommenen scheiden und trennen dürfte. Denn eben dazu sagt Jesus sofort wiederholt: Ich bin das lebendige Brod, ich der aus dem Himmel Herabgekommene; so jemand von diesem Brod isset, der wird leben in Ewigkeit (V. 51). Das lebendige Brod nennt sich Christus, nicht das Leben gebende, lebendigmachende. Denn hätte er nicht das Leben in sich, so könnte er es auch nicht geben (vgl. 14, 19). Wie dies auch nachher (V. 57) wieder aufgenommen und zu seliger Glaubensgewißheit eingeschärft wird. Auf der andern Seite ist es aber doch auch wieder eine bestimmte Vermittlung, unter welcher er sich, seine Person, als Brod des Lebens dem Gläubigen dargibt. Das sagen die Schlußworte des einundfünfzigsten Verses aus (gleichviel ob man δέ nach καί lese oder nicht). Die Worte aber lauten nach der bestbeglaubigten Lesart also: Und das Brod, welches ich geben werde, ist mein Fleisch dem Leben der Welt zu gute. Vom Brode des Lebens, dessen die Gläubigen theilhaftig werden sollen, ist die Rede. Nicht ist die Rede von einem Brode, das in einem andern Sinne sollte gegeben werden, wie z. B. etwa dahin in den Tod, oder was man sonst noch in den Text hineingetragen hat. Und von einem zukünftigen Gegebenwerden ist die Rede. Denn so, wie er das Brod des Lebens geben wird und will, konnte der Herr es eben

damals noch nicht geben. Was aber das ist, was er gibt, um mit seiner Person sich dem Gläubigen zum Unterpfande ewigen, geistleiblichen Lebens darzugeben, das nennt er sein Fleisch. Das ist, wie sich von selbst versteht, nicht ein Thun, eine That, eine von Christus ausgehende Wirkung, sondern das, was ihm als Menschensohn eignet und was er als Menschensohn sich zu eigen gemacht hat. Das will und wird er den Gläubigen geben, daß man davon genieße. Was dann freilich ein Genießen im Glauben und in Kraft des Glaubens, aber etwas Anderes ist, als der Glaube selbst. Und welche Bedeutung solch Geben und solch Brod zusammen habe, sagt der absolut hingestellte Zusatz: Dem Leben der Welt zu Gute. Hier nimmt die Rede nur wieder den bereits V. 33 angeknüpften Gedanken auf. Was alle Welt bedarf, was die ganze Welt nicht hat noch geben kann, was dem Leben der Welt gilt, das gibt der Herr seinen Gläubigen in diesem Brode des Lebens, seinem Fleische. – Nun das ist allerdings dem fleischlichen Sinn ein Räthselwort, und wir mögen uns nicht wundern, wenn, wie jetzt erzählt wird, die Juden unter einander stritten und sagten: Wie kann dieser uns das Fleisch (von dem er redet, *τὴν σάρκα*) zu essen geben (V. 52)? Dieser, wie sie ihn mit Augen sahen, dieser, der damals noch das Fleisch des Todes trug, dieser konnte ihnen freilich nicht dieses Fleisch als Brod des Lebens geben. So weit hatten sie Recht, Recht nach dem Recht der sinnlichen Augen, die jetzt an Jesu nichts als das vergängliche Fleisch sahen. Und dennoch meint Jesus nichts als dieses sein Fleisch, dies und nichts Anderes. Und damit sie nicht meinten, sie hätten falsch verstanden und er habe unter seinem Fleisch etwas Anderes im Sinne, als was alle Menschen unter diesem Wort als das Gefäß und den Träger ihres irdisch menschlichen Lebens kennen, nennt er es in der hierauf folgenden Betheuerung Fleisch und Blut d. h. mit dem Namen, unter welchem auch sonst nach der Sprache des den Juden geläufigen alttestamentlichen Schriftwortes nichts verstanden wird, als die Art menschlicher Natur. Also nimmt ihnen Jesus keineswegs mit einer anders lautenden Erklärung ihren Anstoß, sondern bestätigt, daß sie recht gehört haben und er sein Fleisch gemeint habe, indem er feierlich betheuert: Wahrlich, wahrlich ich sage euch, so ihr nicht esset das Fleisch des Menschensohnes und trinket sein Blut, habt ihr nicht Leben in

euch (V. 53). Es wird hier gar nicht von einem sonst wie vorhandenen Leben geredet, welchem solch Genießen etwa zur Stärkung u. dgl. diene. Sondern dieses Genießen hält ihnen der Herr als absolute Bedingung von Lebensbesitz vor. Nur Mäkeleien und Künsteleien könnten diesen Worten die Kraft dieser unbedingten Bedeutung nehmen. Warum aber dieses Genießen absolute Bedingung von Lebensbesitz sei, sagen die folgenden Worte. Zuerst wird solch Essen und Trinken als Besitz ewigen Lebens genannt und mit der schon früher bezeugten Auferweckungshoffnung in Verbindung gebracht (V. 54.) Dies eben allein ist volles eigentliches Leben. Dann wird dieses Genießen ein wahrhaftiges, nicht fingirtes, genannt in den Worten: Denn mein Fleisch ist eine wahre (ἀληθής) Speise, und mein Blut ist ein wahrer Trank (V. 55). Endlich wird die umfassende mit der Person Christi und durch ihn mit Gott in Verbindung setzende Bedeutung der durch solches Genießen gewirkten Lebensgemeinschaft hervorgehoben. Dies aber in den Worten: „Wer da genießet mein Fleisch und trinket mein Blut, der bleibt in mir und ich in ihm. Wie mich gesandt hat der lebendige Vater und ich um des Vaters willen lebe, so wird auch jener, der mich genießt, leben um meinetwillen" (VV. 56, 57). Was nach dem Zusammenhang der ganzen Rede auch hier festgehalten werden muß, ist dies, daß von einem Empfangen, einem Essen und Trinken die Rede ist, welches auf einer in und mit dem Glauben zusammenfallenden Darreichung und Darbietung Christi ruht, nicht vom Glauben gesetzt, gemacht und gewirkt, wohl aber nur in der Voraussetzung und unter der Bedingung des Glaubens von Christo gewirkt und gegeben wird, und zwar als eine That Christi, als eine Erfüllung seines Verheißungswortes, nicht gebunden und vermittelt durch irgend welche äußere Zeichen und Elemente, von welchen hier nirgend die Rede ist. Wer dies einschiebt, alterirt die Bedeutung dieser Rede, sowie den Sinn, in welchen solch' Essen und Trinken als absolute Bedingung bleibender Lebensgemeinschaft mit Christo genannt wird. Dies aber thut hier Christus. Denn als Wirkung dieses dem Glauben gewährten Genießens wird das genannt, daß der Genießende in Christo bleibt und Christus in ihm. Und worauf der Glaube sich stützen soll, um solchen Genießens gewiß zu sein, das sind hier nichts als die Verheißungsworte, die Christus dort geredet

hat (vgl. V. 63). Weil aber das, was Christus in der verheißenen Darreichung wirken will, bleibende Gemeinschaft der Gläubigen mit dem Menschensohn und des Menschensohns mit dem Gläubigen ist und sein soll, vollzieht sie sich in Darbietung und Reichung seines Fleisches und Blutes, seiner menschlichen Natur. *) Das innere Gesetz aber dieser Wirkung ruht in dem Lebenszusammenhang des in die Welt gesandten Menschensohnes mit seinem lebendigen Vater. Um dieses seines Vaters willen, welcher der lebendige ist, ist auch der Menschen Sohn der lebendige. Und darum ist die von der Nießung Seiner ausgehende Wirkung die, daß, wer ihn genießt, leben wird um seinetwillen, wird im Hinblick auf die vorher erwähnte und zum Schluß auch noch einmal angedeutete Lebensvollendung in der dereinstigen Auferweckung. Denn als Ende des Gesprächs mit den Juden sind die Worte verzeichnet: Dies ist das Brod, das vom Himmel herabgekommen (V. 58), nämlich dieser Menschensohn, der um des Vaters willen lebendige, der sein Fleisch und Blut dem Gläubigen zu bleibender, ewiger Lebensgemeinschaft mit ihm selbst reicht. Nicht, so fährt der Herr unter nochmaliger Bekämpfung des Wahnes der Juden fort, nicht wie die Väter aßen und starben. Wer dieses Brod isset, wird leben in die Ewigkeit (V. 58).

Ehe wir nun uns noch zu den folgenden Worten wenden, die wider den Anstoß gerichtet sind, welchen auch etliche seiner Jünger an dieser Rede nahmen, ist noch ein Punkt in Bezug auf die Form der Rede hervorzuheben, der wohl beachtet sein will. Das ist die Bildlichkeit der Grundformen in dieser Rede. Daß Jesus sich bildlich das Brod des Lebens nennt, hat seinen Anlaß im Zusammenhang der Rede mit dem vorangegangenen Wunder der Speisung. Außer allem Zusammenhang aber steht die Rede mit irgend einer Erwähnung eines wirklichen von Christo dargereichten oder in Aussicht gestellten Brodempfanges. Er ist das Brod des Lebens, und die Vermittlung seiner Lebensgemeinschaft

---

*) In einem nicht schönen, aber zutreffenden Bilde sagt Isidor von Pelusium, Christus nenne sich Joh. 6 Brod des Lebens als das τὴν ζύμην τοῦ ἀνθρωπείου φυράματος ἑνώσας καὶ καθάρας καὶ ὥσπερ ἐξοπτήσας τῷ οἰκείῳ πυρὶ τῆς θεότητος καὶ εἰς ἓν σὺν αὐτῇ γεγονὼς πρόσωπον καὶ μίαν προσκυνουμένην ὑπόστασιν. Epist. I, 360.

besteht in der Dargebung seines Fleisches und Blutes an seine Gläubigen. Daß er deren Nießung Essen und Trinken nennt, ist nicht minder hier der von selbst naheliegende, wie durch das (V. 35) vorhergebrauchte Bild von der dem Gläubigen verheißenen, bleibenden Stillung seines Hungers und Durstes veranlaßte bildliche Ausdruck für in sich aufnehmen. Das heißt: Bildlich nicht im Gegensatze zu einem wirklichen Empfangen und Genießen, sondern nur im Unterschiede von einem mit dem Dargereichten zusammenfallenden mündlichen und leiblichen Essen und Trinken. Nirgend ist von einem Vehikel die Rede, welches in und mit solchem Empfangen und Genießen in menschlich-irdischem Sinne d. h. leiblich gegessen und getrunken werden könnte. Dagegen nicht bildlich und nicht uneigentlich wird mit Fleisch und Blut dasjenige genannt, was Christus den Gläubigen zu wirklichem Empfange darbietet. Wer das leugnet, der muß die Worte Christi und namentlich die von der wahrhaftigen Speise und dem wahrhaftigen Trank geradezu Lügen strafen. Ob wir die Worte verstehen oder nicht, thut nichts zur Sache. Christus hat wenigstens dafür gesorgt, daß wir den Anstoß, den sie auch uns geben mögen, nicht hinwegdeuteln können. Wer aber über den Anstoß meint, damit hinwegkommen zu können, daß er die Rede, und wären es auch nur deren Schlußsätze, lediglich auf das Abendmahl bezieht oder zu deren Verständniß nur an das Abendmahl gedacht wissen will, der gebe erst Rechenschaft, was denn an den hier vorliegenden Worten Christi selbst ihm ein Recht dazu gebe. Wenn sie uns außerhalb dieser von uns hineingetragenen Beziehung Anstoß geben und unverständlich bleiben, so liegt wenigstens in unserm Nichtverstand und Anstoß keinerlei Berechtigung und Begründung solcher, nicht Auslegungs-, sondern Einlegungsweise. Wie und warum gleichwohl Gedanken an das Abendmahl gerechtfertigt, ja nothwendig sind, sowohl um den Zusammenhang, als um den Unterschied recht zu verstehen, der zwischen dem hier Gesagten und jener Stiftung besteht, ist später zu erörtern und dann zugleich anzugeben, von welcher Wichtigkeit die so gewonnene Erkenntniß auch für die uns beschäftigende praktische Frage ist.

Jetzt aber haben wir nur noch kurz jene Worte des Herrn zu erwägen, mit welchen er sich wider das Aergerniß kehrt, welches etliche seiner Jünger nahmen. Denn sie sagten: Das ist eine

harte Rede; wer kann sie hören (V. 60)? Jesus entgegnet mit der Frage: Dies ärgert euch? Wie, wenn ihr nun des Menschen Sohn wieder aufsteigen sehet, wo er früher war (VV. 61. 62)? Wir haben hier zu untersuchen, wie die Jünger diese Frage nach dem vorher Gehörten nicht blos verstehen konnten, sondern mußten. Denn das ist eine schlechte Auslegungsweise, nur zu fragen, aus welchem uns bekannten evangelischen Bericht wir etwa meinen, diese Frage Jesu verstehen zu können und zu sollen. Haben wir aber das erste d. h. den nach dem Zusammenhange der Rede den Jüngern verständlichen Sinn der Frage verstanden, dann wird auch leicht gefunden werden, was der Herr mit dieser Frage und den darauf folgenden Worten den murrenden Jüngern an das Herz legen wollte. Den Sinn der Frage aber mußten die Jünger nach dem Gegensatz begreifen, in welchem sie zu dem steht, was der Herr vorher gesagt hat und zwar in oftmaliger Wiederholung. Das ist sein Herabkommen vom Himmel (*καταβαίνειν* VV. 38, 41, 42, 50, 51, 58). Hiezu steht nach Wortlaut und Sinn in direktem Gegensatz das hier erwähnte Hinaufsteigen dahin, wo er früher war (*ἀναβαίνειν*). Ueber die Weise des Hergangs wird nichts gesagt, und wie sich diese die Jünger damals denken mochten, kann nicht angegeben werden und thut auch nichts zur Erklärung. Aber die Sache, deren Begriff sich aus dem Gegensatz ergibt, mußten sie verstehen. Es ist die Rückkehr des Menschensohns zu jenem früheren Herrlichkeitsstand, aus welchem er herabgekommen war, um als Menschensohn unter ihnen zu wandeln. Jede andere Deutung der Frage ist sinnlos, weil gegen das durch den Zusammenhang der Rede bedingte Verständniß der Frage. Was will dann aber die Frage hier? Nicht um auf etwas hinzuweisen, woran die Jünger noch größeres Aergerniß nehmen würden als an der eben gehörten Rede, sondern um ihnen etwas bisher noch gar nicht von ihnen Erwogenes zu Gemüth zu führen, bei dessen Erwägung sie wohl aufhören möchten, sich an Jesu Rede vom Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes zu ärgern. Denn wie bei den Juden, so bestand bei den Jüngern der Grund des Aergernisses darin, daß sie eben mit ihren Augen nicht über die Gestalt und Beschaffenheit des Menschensohnes hinauskamen, wie er damals vor ihnen stand. Wie, wenn sie an ihn rückgekehrt zu früherer Herrlichkeit denken? wenn sie seine Rückkehr als ein Er=

lebniß schauen? werden sie da noch einen Zweifelanstoß nehmen, ob dieser ihnen geben könne, was er ihnen geben zu werden verheißt? Denn nicht auf ein Gegenwärtiges, sondern auf ein Künftiges hatte er schon vorher hingewiesen und gesagt: Ich werde geben (δώσει, δώσω VV. 27, 51). Jetzt bezeichnet mit dieser Frage der Herr diese zukünftige Zeit als die Zeit des zur Herrlichkeit rückgekehrten Menschensohnes. Und mit der Hindeutung, welche in dieser Frage liegt, nimmt der Herr seinen Jüngern gegenüber eine Stellung ein, die sich geradezu entgegensetzt zu der den Juden gegenüber eingenommenen verhält. Der Verblendung der Juden gewährt er keinen Aufschluß über das Geheimniß seiner Rede; den Jüngern aber deutet er einen solchen an, so wie es erforderlich ist, damit auch diese Frage zugleich Glaubensprobe bleibe. Aber Ermöglichung des Glaubensverständnisses liegt in der Frage. Denn sie heißt so viel als: Denkt doch nicht an mein Fleisch und Blut in der Diesseitigkeit meines Niedrigkeitsstandes; denkt an Beides in der Jenseitigkeit meines Herrlichkeitsstandes. Und ob sie nun damals fassen mochten oder nicht, so war doch hiemit der Punkt der Verkehrtheit, das bloße Verbleiben bei der Gegenwärtigkeit des vor ihren Augen stehenden Menschensohnes, aufgedeckt, in welchem der Grund ihres Aergernisses lag. Aber noch weiter läßt sich der Herr zu annähernder Verständigung herab, so weit es damals für die Jünger möglich war und in des Herrn Willen lag. Denn die folgenden Worte besagen, nicht wie sie sich die Rückkehr des Herrn vorzustellen, sondern woran sie zu denken haben, wenn sie an seinen Herrlichkeitsstand denken. Woran sie aber denken sollen, besagen die Worte: Der Geist ist es, der da lebendig macht das Fleisch nützt nichts (V. 63). Wie nun auch diese Worte verstanden werden mögen, so wenigstens können sie nicht verstanden werden, daß sie das vorher von Jesu Gesagte wieder aufheben. Und auch so dürfen sie nicht gefaßt werden, daß sie völlig zusammenhanglos mit dem unmittelbar Vorhergesprochenen stehen, oder daß man ihnen einen Zusammenhang andichtet, der wider Sinn und Laut der Worte ist. Das Letzte aber geschieht von denen, welche den Geist als Mittel, das Fleisch als Hinderniß rechten Verständnisses der Worte Jesu fassen. Denn nicht als Verständniß gewährender, sondern als der lebendig machende wird der Geist im Zusammenhang mit der Rückkehr des Menschensohnes genannt.

Und vom Fleisch, wie es dem Verständniß des Wortes Christi feindselig widerstrebt, würde Jesus schwerlich blos gesagt haben: Es nützt nichts, sondern: Das Fleisch ist wider den Geist. Gegen allen Zusammenhang nicht blos, sondern auch in völligem Widerspruch mit dem Vorhergesagten wäre es aber, wenn man die Worte so faßte, als sagte der Herr: Denkt doch nicht an mein Fleisch und Blut, dessen Nießung ich vorher als Bedingung eurer bleibenden Lebensgemeinschaft mit mir genannt habe; denkt an den Geist, der da lebendig macht, das Fleisch nützt nichts. Diese sinnlose Auslegung hieße zugleich nichts anders, als den Herrn dessen zeihen, daß er vorher mit sinnlosen, völlig mißverständlichen Worten die Juden nur in ihrer Verstocktheit bestärkt habe. Wenn aber die frühere Betheuerung, daß sein Fleisch eine wahre Speise und sein Blut ein wahrer Trank sei, und alles, was vorher und nachher weiter gesagt ist, aufrecht stehen bleibt und nur das noch in Betracht kommt, was er jetzt von seiner Rückkehr in den Herrlichkeitsstand gesagt hat, so wird wenigstens dies vielleicht zu verstehen sein, was er den Aergerniß nehmenden Jüngern mit den Worten sagt: Das Fleisch nützt nichts. Das Fleisch, wie sie es im Sinne hatten, das Fleisch des in seiner Niedrigkeit stehenden Herrn, das Fleisch des Todes nützt freilich nichts. Dieses Fleisch kann unmöglich als Brod des Lebens gegeben werden. Aber um dieses Fleisch handelt es sich nicht. Es handelt sich um das Fleisch des zur Herrlichkeit rückgekehrten, des verklärten Menschensohnes. Bei diesem Stande der Dinge ist nicht an das Fleisch in der verkehrten Fassung der Jünger, das nichts nützt, zu denken, sondern an den Geist, der da lebendig macht. Der Geist aber ist es, der im Herrlichkeitsstande Christi auch das an sich dem Tode verfallene Fleisch des Menschensohnes lebendig und geeignet macht, Speise des Lebens für die Gläubigen zu sein. Denn es ist eben dann nicht mehr dieses fleischliche Fleisch, sondern vom lebendigmachenden Geiste durchwaltetes Fleisch. So wird, nach Paulus, der letzte Adam zu lebendigmachendem Geist (1. Cor. 15, 45). So trägt er geistlichen, himmlischen Leib, auf das auch wir dereinst das Bild des Himmlischen tragen (1. Cor. 15, 44, 49; vgl. 2. Cor. 3, 18). So wird Christus den Leib unserer Niedrigkeit wandeln zur Gleichgestalt mit dem Leibe seiner Herrlichkeit (Phil. 3, 21). Die gesammte Predigt der Apostel führt uns zu obigem Verständniß der Worte

Jesu bei Johannes und bestätigt uns in diesem Verständniß. Und wenn dies der Inhalt seiner Worte ist, so kann Jesus auch zum Schlusse seines Zwiegesprächs mit den Jüngern sagen: Die Worte, die ich zu euch gesprochen habe, sind Geist und sind Leben (V. 63). Denn handelten sie vom fleischlichen Fleisch, so könnten sie auch nur von Tod und nicht vom Leben handeln. So aber handeln sie vom Fleisch des zur Herrlichkeit verklärten Herrn, und darum sind sie nach ihrem Inhalt nicht Fleisch, sondern Geist, nicht Tod, sondern Leben. Und wer diese Worte im Glauben ergreift, hat und empfängt Christum, das Brod des Lebens, welcher dem Gläubigen sich ganz in seiner verklärten Menschennatur zu eigen gibt. Aber der Herr weiß wohl, daß trotzdem seine Worte nicht für alle sind. Und in Rückkehr zu der ganzen Haltung seiner Rede als Glaubensprobe schließt Jesus mit den wehmüthigen, schmerzlichen Worten: Allein es sind etliche aus euch, die da nicht glauben (V. 64). Und der Evangelist Johannes berichtet auch nachher (V. 66) von dem wirklich eingetretenen Abfall vieler seiner Jünger. Die Worte des Lebens gereichten ihnen zum Tode. Sie wollten nicht glauben.

Was ist denn nun das nächste Ergebniß, welches von der Untersuchung des sechsten Capitels St. Johannis Bedeutung für die uns hier beschäftigende Frage hat? Es ist die Bestätigung jenes Satzes, welcher früher aufgestellt wurde und dahin ging, daß das, was im Sakrament des hl. Abendmahles gereicht wird, nämlich Fleisch oder Leib und Blut des Herrn, man nicht allein durch Mittel des Sakramentes empfange. Das dem Sakrament Einzigartige besteht vielmehr in der Art, wie es durch Mittel des Sakraments d. h. durch Verbindung des Wortes mit den irdisch-sichtlichen Elementen gereicht wird. Ueber diesen Punkt Näheres nachher; jetzt nur noch wenige Worte über die Zweifellosigkeit des ersten Satzes. Diese ruht zunächst auf den bestimmten, klaren und unzweideutigen Worten Christi bei Johannes. Kein Versuch umdeutelnder Auslegungsweise ist im Stande, aus dem Fleisch und Blut Christi, welches er dort dem Gläubigen geben zu werden verheißt, etwas Anderes zu machen, als das Fleisch und das Blut des erhöheten und verklärten Menschensohnes. Wer seinen Glauben allein auf das Wort Christi gründen will, hat dies zu glauben und nichts

Anderes. *) Der Unglaube wird sich heute noch so feindlich daran stoßen und ärgern, als damals die Juden und ein Theil der Jünger. Und gerade dies bestätigt die Richtigkeit der Erklärung. Die große Mehrzahl wegdeutelnder Auslegungen dankt ihre Entstehung nur dem Bestreben, den unerträglichen Anstoß zu beseitigen. Es ist dem fleischlichen Sinne unfaßbar, sich den verklärten Menschensohn als Träger verklärten Fleisches und Blutes denken zu sollen; unerträglich und unverstehbar nicht minder, daß er er dieses sein Fleisch und Blut dem Gläubigen zu genießen geben wolle und könne, und daß man solch Empfangen und Genießen auf Grund gläubiger Annahme seines Wortes haben könne und solle. Meinen diese Zweifler, es sei so viel leichter und denkbarer, anzunehmen, daß man durch den Glauben an Christi Wort durch sein Wort seines Geistes oder des heiligen Geistes theilhaftig werden könne? Sie sagen so, weil sie sich dabei sehr wenig denken, oder weil sie an ganz Anderes denken, als woran zu denken ist. Die Lehre dünkt ihnen faßlich und bequem, weil sie sich das so vorstellen, wie man etwa sagt, daß man sich durch das Hören, Erwägen und Annehmen der Worte eines Menschen seinen Geist aneignen d. h. Form und Inhalt der Gedanken und Sinnesrichtung eines Andern zu Form und Inhalt seiner eigenen Sinnesrichtung und Gedanken machen könne. Sie würden erschrecken und mit Recht von völliger Unbegreiflichkeit reden, wenn man ihnen sagte: Nicht so ist es, sondern dieses Menschen Geist zieht in euch ein, macht Wohnung in euch und steht in realster Gemeinschaft mit eurem Geiste. Was aber von der Wirkung irgend menschlicher Worte **nicht** gilt, das gilt von der Wirkung des im Glauben angenommenen Wortes Christi. Es wirkt reale Gemeinschaft mit dem Geiste des Vaters und Sohnes, eine Gemeinschaft, kraft deren der von beiden ausgehende Geist der Lebensgeist unseres eigenen Geistes ist und uns mit der ganzen Person des verklärten Menschensohnes in unmittelbarste Verbindung bringt. Diese reale Gemeinschaft des heiligen Geistes mit unserem Geiste ist ebenfalls so ganz ohne Analogie

*) So ihr an den Sohn glaubet, ihn annehmet und kostet das Fleisch, so habt ihr mich gewiß getroffen, spricht Gott der Vater; sonst, auf eine andere Weise **sollet ihr mich nicht haben noch finden.** So **Luther** zu Joh. 6, 51 S. 298.

mit dem, was wir natürliche, menschliche Geistesgemeinschaft nennen, daß sie für unser Denken nach dem Maßstab irdischer, kreatürlicher Verhältnisse völlig unbegreiflich und undenkbar bleiben muß, so wir anders es so denken, wie es nach dem Worte zu glauben und zu denken ist. Denn wenn Andere sagen, nein, wir begreifen es, so wird sich alsbald zeigen, daß ihr angebliches Begreifen nur daher rührt, weil sie den Aussagen des Wortes eine demselben ganz fremde, der menschlich-natürlichen Geistesgemeinschaft analoge Vorstellung untergeschoben haben. Wer das weiß, der wird sich wohl hüten zu sagen, ich begreife, wie man durch den Glauben an das Verheißungswort Christi der Gemeinschaft des heiligen Geistes theilhaftig werden könne; ich begreife aber nicht, wie der Herr die seinem Worte Glaubenden auch in die Gemeinschaft seines Fleisches und Blutes zu versetzen vermöge. Denn etwas Unbegreiflicheres läge nur dann darin, wenn des verklärten Herrn Fleisch und Blut noch Art und Natur irdischen Fleisches und Blutes trüge, wenn in ihm Fleisch und Blut des Durchgeistetseins entbehrte und wenn sich Fleisch und Blut des Menschensohns zu seiner Person wie etwas ihm Fremdes und an ihm Wegzudenkendes verhielte, so daß man ihn ganz haben könnte, ohne ihn, den Verklärten, in seiner ganzen Gegenwart und mit der Fülle seiner uns zu Gute verklärten Menschennatur zu haben. *) Nur der Spiritualismus

---

*) Luther zu Joh. 17, 6 §. 93. Das muß ich darum vermahnen und treiben, weil etliche irrige Geister sich und andere mit ihren Gedanken verführen, und bringen fast auf den Spruch Joh. 6, 63 Fleisch ist kein nütze, als müsse der Geist allein mit Gott handeln und Christus selbst nach der Menschheit kein nütze sei. Das heißt eigentlich Christi Fleisch aufgelöset und von der Gottheit gerissen als unnütz Fleisch und Blut, ja die einige unzertheilte Person Christi zutrennet. — §. 94. Und ob sie es gleich lassen dazu gelten und nütze sein, daß er für uns gestorben sei, so soll man doch nun, nachdem solches geschehen und Christus gen Himmel gefahren ist, nicht mehr an dem Fleisch hangen, sondern sich höher erschwingen und im Geiste hinauffahren zum Vater u. s. w. Weil sie nun die Menschheit so hinwerfen und für unnütze halten, so muß ihnen widerfahren, daß sie auch der Gottheit fehlen. — §. 95. Man muß das Fleisch und Blut nicht so hinwerfen, sondern darein kriechen und hüllen, als dahin uns der Vater will gelegt haben, ja sich selbst finden lasse, daß wir mit ihm zum Vater kommen und bleiben wo er bleibet.

unseres Mißglaubens sträubt sich wider den biblischen Realismus der auch dem Glauben vom Herrn verheißenen und gewährten Fülle seiner persönlichen, von Geist, Fleisch und Blut des verklärten Menschensohns ausgehenden und uns nach Leib, Seele und Geist umfassenden Innewohnung und Gnadengegenwart. Das aber war es, wogegen sich der Glaube eines Luther nicht sträubte und in dem „vergötterten Fleische" seines Herrn, wie er es nannte, kein Hinderniß fand dem Worte seines Herrn zu glauben. Vielmehr sagt er an einem andern Orte: „Ist nun Christus' Fleisch aus allem Fleisch ausgesondert und allein ein geistlich Fleisch für allen, nicht aus Fleisch, sondern aus Geist geboren, so ist es auch eine geistliche Speise. Ist es eine geistliche Speise, so ist's eine ewige Speise, die nicht vergehen kann, wie er selbst sagt Joh. 6, 27, 33, 48, 50. Und so fortan durch's ganze Capitel lehret er, wie sein Fleisch sei die rechte, lebendige, ewige Speise, die da lebendig mache, und behalte alle, die sie essen, und wer sie nicht isset, der müsse sterben u. s. w. Warum das? Darum, sein Fleisch ist nicht aus Fleisch, noch fleischlich, sondern geistlich; darum kann es nicht verzehret, verdäuet, verwandelt werden. Denn es ist unvergänglich, wie alles, was aus dem Geist ist, und ist eine Speise gar und ganz anderer Art, denn die vergängliche Speise. Vergängliche Speise verwandelt sich in den Leib, der sie isset; diese Speise wiederum wandelt den, der sie isset, in sich und machet ihn ihr selbst gleich, geistlich, lebendig und ewig, wie sie ist, als er sagt: Dies ist das Brod vom Himmel, das der Welt Leben gibt. Es werde nun Christus' Fleisch leiblich oder geistlich gegessen, so ist derselbige Leib dasselbige geistliche Fleisch, dieselbige unvergängliche Speise, die im Abendmahl mit Mund leiblich und mit Herzen geistlich gegessen wird nach Christi Einsetzung, **oder allein mit dem Herzen geistlich gegessen durch's Wort,** wie es Johannis 6. lehret." *)

Nichts desto weniger erhebt man gegen die mit Berufung auf Luther und die kirchlichen Bekenntnißschriften zunächst nur nach ihrer geschichtlichen Bedeutung belegte Auffassung des sechsten Capitels bei Johannes weitere Einwendungen. Diese gründen sich

*) S. Luther's Schrift, daß diese Worte Christi: Das ist mein Leib, noch vestestehen v. J. 1527, §§. 204—206.

vor allem auf die auffallende Art, wie sich einzelne Erklärungen Christi bei Johannes ihrem Wortlaute nach zur Stiftung des heiligen Abendmahls wie Voraussagung zur Erfüllung zu verhalten scheinen. Geht denn, so fragt man, nicht dasjenige, was in den Versen 53—56 von einem Essen des Fleisches und einem Trinken des Blutes gesagt wird, kraft der Stiftung des heiligen Abendmahls und deren Vollzugs buchstäblich in Erfüllung? Hat man ein Recht, bei der Erklärung und Würdigung der Worte Christi im Evangelium Johannis an diese spätere und dem Wortlaut der Rede ganz entsprechende Stiftung des heiligen Abendmahls gar nicht zu denken? Folgt daraus, daß Christus hier dieser Stiftung mit keinem Worte Erwähnung thut, auch zweifellos das Andere, daß er bei seinen Worten das, was er später that und stiftete, gar nicht im Sinne gehabt habe oder gehabt haben könne? Ist es nicht vielmehr das Einfachste zu sagen: Das, woran Christus in der Rede bei Johannes gedacht hat, das ist eben bei der Stiftung seines heiligen Abendmahles offenbar geworden?

Ich will diesen Gedanken mit den Worten eines Auslegers näher belegen, dessen Aeußerungsweise in einzelnen Punkten mir am wenigsten Anstoß oder Bedenken erregen würde. Es ist dies Bengel in seinem Gnomon. Er leugnet nicht im Geringsten, daß die Worte Christi bei Johannes zunächst von dem verstanden werden müßten, was die Kirche unter der „geistlichen Nießung Christi" (de spirituali fruitione sui) verstehe. Jesus, sagt er, habe wissentlich seine Worte so gestaltet, daß sie sofort und allezeit (statim et semper) von jener seiner geistlichen Nießung eigentlich (proprie) handelten. Allein, so fährt er fort, nicht minder so, daß dieselben nachher folgerichtig (consequenter) auch auf das allerheiligste Geheimniß des heiligen Mahles, wenn dies gestiftet sein würde, passend seien. Denn dasjenige, was er in dieser Rede vorhält (proponit), hat er dem heiligen Mahle beigelegt, und dieses Sakrament ist von solcher Bedeutung, daß man leicht erachten kann, Jesus habe wie V. 71 den Verrath des Judas und in diesem Vers (V. 51) seinen Tod, so auch das heilige Mahl, woran er bei diesen Worten gewißlich innerlich dachte, ein Jahr vorhergesagt, damit die Jünger nachher der Vorhersagung sich erinnern könnten. Diese ganze Rede Jesu Christi von dem Fleisch und dem Blut hat ihr Absehen auf seine Passion, und mit ihr auf

das heilige Abendmahl. Daher die beharrlich gesonderte Erwähnung des Fleisches und Blutes. Denn in der Passion ist das Blut dem Leibe entnommen und das Lamm geschlachtet worden. So Bengel.

Worin ich nun natürlich Bengel vollkommen beistimme, das ist seine Aussage, daß Jesus hier von der geistlichen Nießung Seiner eigentlich handele und daß die Worte in diesem Sinne sofort und allezeit Geltung haben. Es folgt daraus, daß, was man in der geistlichen Nießung empfängt, nicht minder Fleisch und Blut des Herrn oder dasjenige ist, was er in, mit und unter dem gesegneten Brod und Wein darzureichen verheißt, als er es den im Glauben mit ihm in Lebensgemeinschaft Tretenden zu eigen zu geben verspricht. In diesem Sinne wird man noch weiter sagen können, die Worte seien so gefaßt, daß sie folgerichtig auch auf das heilige Abendmahl paßten. Das heißt: Wenn die im Glauben sich vollziehende Nießung Christi, des Brodes des Lebens, wirklich Gemeinschaft seines Fleisches und Blutes ist, so lassen sich diese Worte auch vollständig auf dasjenige anwenden, wessen man im heutigen Abendmahle theilhaftig wird. Das ist aber nicht der Fall, wenn man in der gläubigen Nießung Christi seines Fleisches und Blutes nicht theilhaftig wird, sondern dasselbe nur im heiligen Abendmahle empfängt. Das Letzte behauptet Bengel nicht, und deßhalb kann er auch nur von einem folgerichtigen Passen dieser Worte in ihrer Uebertragung auf das Abendmahl reden. Die weitere Folgerung aber, daß man die Worte wie eine Vorhersagung der Stiftung des Abendmahls zu fassen habe, geht von Annahmen aus, die ich mir so nicht zu eigen machen kann. Es gilt dies namentlich von der Art, wie das Bengel aus einer Hindeutung auf die Passion Christi ableiten will. Dies hängt allerdings auch zum Theil mit der Lesart von V. 51 zusammen. Denn man könnte die Andeutung des Leidens und Todes Christi in den Worten: Das Brod, welches ich geben werde, ist mein Fleisch, welches ich geben werde für das Leben der Welt, dann finden, wenn man die Worte: das Fleisch, welches ich geben werde, für ächt hält. Aber in den bestbeglaubigten Handschriften fehlt eben gerade dieser Zusatz. Ist aber dieser Zusatz zu streichen, so besteht das Eigenthümliche der Rede Christi darin, daß sie keine Hindeutung auf die Passion oder den Tod Christi ent-

hält, sondern ohne Erwähnung dieses geschichtlich freilich gewissen Mittelgliedes nur auf einen Zustand künftiger Verklärung nnd Herrlichkeit hinweist. Und eben deshalb liegt der Höhepunkt der Rede Christi darin, daß sie nur auf die Verschiedenheit des künftig zu reichenden Fleisches und Blutes von dem Fleisch und Blut des Menschensohnes in seiner irdschen Knechtsgestalt insofern hinweist, als es zwar Fleisch und Blut desselben Menschensohnes aber nicht nach der Art und Weise seiner unverklärten, sondern seiner verklärten menschlichen Natur ist. Der Dahingabe des Leibes in den Tod aber ist hier nicht gedacht, und man kann also auch nichts aus einer sich angeblich hier findenden Andeutung der Passion folgern wollen. Denn eben auch dies kann ich nicht mit Bengel finden, daß die, wie er es nennt, beharrlich gesonderte (constanter separata) Erwähnung des Fleisches und Blutes nur aus einer Bezugnahme auf das Vergießen des Blutes in der Passion erklärt werden könne. Denn die Worte wollen im Zusammenhang der Rede eben nichts besagen, als daß Jesus unter dem Fleisch, als dem von ihm darzureichenden Brode des Lebens, wirklich nichts Anderes verstanden haben wolle, als was in der Einheit und Verbundenheit Fleisches und Blutes die Art menschlicher, lebendiger Natur ausmacht. Daß man sich die Entstehung dieser Bezeichnung nur aus der Annahme erklären könne, Jesus habe an den Leib, dem das Blut entnommen (eductus) ist, an das geschlachtete Lamm gedacht, erscheint uns willkürlich, weil mit nichts zu begründen. Auch bleiben ja die Worte selbst ohne diese Annahme in ihrer Anwendung auf das Abendmahl immer noch folgerichtig passend. Dies eben gerade deshalb, weil ja auch im Sakrament an Empfang von Fleisch und Blut des Menschensohnes als ein Theilhaftigwerden seiner verklärten Menschennatur, seines verklärten Fleisches und Blutes zu denken ist. Gesetzt aber auch, man fände im Zusammenhang der Rede Christi bei Johannes Worte, welche sich nur als eine Hindeutung auf das Leiden und den Tod Jesu erklären ließen, so daß also hier ebensosehr von dem in den Tod gegebenen Fleisch und Blut die Rede wäre, als zweifellos von dem Fleisch und Blut des zur früheren Herrlichkeit rückgekehrten Menschensohnes geredet wird, so ist doch nicht sofort der Schluß berechtigt, es müsse, weil auch auf die Passion hingewiesen sei, kraft des Zusammenhangs von Christi Leidenstod und der

Stiftung des Abendmahles in den Worten selbst auch eine Beziehung auf dieses Sakrament liegen. Die Schlußfolgerung wäre nur unter ganz anderen Prämissen richtig, nämlich wenn sie so lautete: Weil hier von einem Essen des Fleisches und einem Trinken des Blutes die Rede ist, beides aber nur im hl. Abendmahle stattfindet, darum muß Christus bei diesen Worten an die spätere Stiftung des Abendmahles und an diese allein gedacht haben. Dies kann nun Bengel freilich nicht sagen, weil er Christum eigentlich von der geistlichen Nießung seines Fleisches und Blutes hier handeln läßt. Dann aber kann er auch nicht aus einer angeblichen Miterwähnung des künftigen Leidens und Sterbens den Schluß ziehen, Christus müsse bei seinen Worten auch an das hl. Abendmahl gedacht haben. Bengel könnte vielmehr nur so folgern: Weil bei dem mündlichen Empfang des hl. Abendmahls auch Nießung des Fleisches und Blutes Christi stattfindet, deshalb ist anzunehmen, daß Christus bei seinen Worten hier ebenfalls an dieses Sakrament mitgedacht habe. Eigentlich und ausschließlich soll ja auch nach Bengel Christus das Abendmahl hier nicht im Sinne gehabt haben.

Worin ich nun weiter Bengel Recht gebe, das ist dies, daß wir unter gewissen Bedingungen die Worte Christi in den Versen 53 bis 56 passend auf das Abendmahl anwenden können. Der Grund hiefür ist der, daß uns zweifellos nach den Stiftungsworten Christi im hl. Abendmahl Leib und Blut zum Empfange dargereicht wird. Die Bedingung richtiger Anwendung aber, welche wir von den Worten Joh. 6, 53—56 auf das hl. Abendmahl machen können, liegt außerhalb dieser Worte selbst, und wir kämen nicht von ihnen allein aus zu einer richtigen Anwendung der Worte auf den Sakramentsempfang. Denn wer blos bei diesen Worten stehen bliebe, der müßte folgern: Leben in Christo hat nur, wer das Abendmahl empfängt; wer immer aber im Abendmahl Christi Fleisch und Blut empfängt, hat dies Leben so, daß Christus in ihm und er in Christo bleibt, daß Christus ihn auferweckt und solchergestalt um Christi willen ewiges Leben haben wird. Nun ist aber weder dies richtig, daß lediglich das hl. Abendmahl als Mittel der Lebensgemeinschaft mit Christo gesetzt ist, noch das Andere, daß mit dem bloßen Empfang des Leibes und Blutes des Herrn die hier genannte Segenswirkung des

Bleibens in Christo und Christi in uns zum ewigen Leben eintrete. Es müßte, um die Worte richtig auf das hl. Abendmahl anzuwenden, einmal aus dem Zusammenhang der ganzen Rede ergänzt werden, daß die Segenswirkung blos unter der Bedingung wahrhaft gläubiger Hinnahme stattfinde, und sodann zweitens dies — was eine Art von ziemlich bedenklicher Ergänzung, vielmehr Umgestaltung der Rede wäre —, daß nach dem Zeugniß anderer Schriftaussagen oder laut des Gesammtinhaltes der hl. Schrift eben nicht blos das hl. Abendmahl und dessen Empfang als das einzige Gnadenmittel der Lebensgemeinschaft mit Christus gesetzt sei. Oder will man das, was in der Schrift über das Gnadenmittel des Wortes und der hl. Taufe gesagt ist, streichen, um das hier Gesagte als blos vom Abendmahl handelnd gelten zu lassen? Dies ist für mich ein Hauptgrund gegen die Annahme, Christus habe beabsichtigt, seine Worte hier so zu fassen, daß man sie lediglich als eine Bezugnahme oder Vorhersagung auf seine Abendmahlsstiftung zu fassen und zu verstehen habe. Von unbedingter und mit gar nichts zu ergänzender Bedeutung und Geltung aber bleiben die Worte Christi dann, wenn sie besagen, daß Niemand die dem Glauben verheißene Lebensgemeinschaft mit Christo hat, es sei denn, er habe sie als eine Gemeinschaft und einen Empfang von Fleisch und Blut oder der verklärten Natur des Menschensohnes, zu welcher Gemeinschaft Vermittlung Wort und Taufe durch Wirkung des hl. Geistes und das Sakrament des Abendmahles durch mündliche Nießung gesetzt ist. Wenn wir also in solchem Sinne die Worte Christi auch auf das hl. Abendmahl anwenden, so wird dagegen nichts zu erinnern sein. Wenn wir aber die Absicht Christi bei seinen Worten als diese fassen, daß wir sie so, wie sie lauten, blos auf das Abendmahl beziehen und aus diesem heraus zu verstehen haben, so liegt nicht blos in den Worten selbst keine absolut zwingende Nothwendigkeit, sondern es liegt auch die Gefahr falscher Deutung und Anwendung nahe.

Weil nun aber in rechtem Sinne angewendet die Worte Christi auch folgerichtig auf das hl. Abendmahl passen, so liegt kein Grund vor anzunehmen, daß Christus hier, wo er, wie Bengel richtig sagt, V. 71 den künftigen Verrath des Judas und hiemit seinen eigenen bevorstehenden Tod, sowie seine Wiederkehr zur Herrlichkeit des Vaters voraussieht und voraussagt, nicht auch

mit an die spätere Stiftung seines Abendmahls im Geiste gedacht haben könne. Positiv verneinen wird sich das nicht lassen. Was ich verneine ist nur dies, daß sich die Formulirung und der Inhalt der Worte genügend und in Einklang mit anderen Aussprüchen Christi erklären lasse, wenn man als Absicht Christi ausschließlich die annimmt, hier von der zukünftigen Stiftung seines Abendmahles reden zu wollen. Ebenso bleibt die Aussage Christi in den Worten VV. 53—56 nur dann innerhalb des Zusammenhangs und Grundgedankens der ganzen Rede, wenn man die Worte nicht ausschließlich auf das Abendmahl bezogen sein läßt. Denn in ihrem eigentlichen und primären Zusammenhange reihen sie sich an dasjenige an, was Christus als das Brod des Lebens nach seiner verklärten Menschennatur dem Gläubigen ist und ihm zum ewigen Leben aus der Fülle seiner verklärten Menschennatur darreicht und zu eigen gibt. Dies geht nicht blos in dem auf, was Christus im hl. Abendmahl thut, spendet und mittheilt. Im Gegentheil, wo nur immer Wirksamkeit des hl. Geistes nach den Gnaden des Neuen Bundes ist, da wirkt sie Gemeinschaft und Einverleibung in die Natur des verklärten Menschensohnes. Dies Versetzen in die Gemeinschaft des verklärten Jesus sieht auch der Evangelist Johannes in dem gleich darauf folgenden Capitel als die specifische Wirksamkeit des hl. Geistes im neuen Bunde an, wenn er 7, 39 sagt: Geist (nämlich wie zukünftig die an Jesus Gläubigen den Geist empfangen sollten) war noch nicht, denn Jesus war noch nicht verherrlicht. Ein Verständniß dieser Worte läßt sich nur dann gewinnen, wenn man erkennt, daß alle specifische Gnadenwirkung des hl. Geistes in den an Christus Gläubigen Versetzung in die Gemeinschaft des verherrlichten Menschensohnes Jesus ist. Dieser Jesus aber ist es, welcher ganz untrennbar von seinem verklärten Fleische oder Fleisch und Blut ist, so daß die aus dem hl. Geist ihm geborenen Kinder und Brüder eben wirklich und wahrhaftig auch Kinder und Genossen seines verklärten Fleisches und Blutes durch den Glauben in Wirkung des hl. Geistes sind. Wer dieser Erkenntniß gewiß ist, bedarf nicht der Annahme, daß das, was Christus Joh. 6, 53—56 sagt, nur dann verständlich sei oder recht verstanden werde, wenn man es primär und eigentlich oder gar ausschließlich vom Sakrament des Abendmahls gesagt sein läßt.

So bleibt nur noch ein Bedenken gegen diese Auffassung von Johannes 6 übrig, welches nicht als Wirkung des Unglaubens an Christi Wort bezeichnet werden kann und sich auch bei Solchen findet, welche gläubig genannt werden dürfen. Sie meinen, der ausschließlichen Berechtigung und Bedeutung des hl. Abendmahls Abbruch zu thun, wenn sie sollen die Worte Christi gelten lassen, daß der Gläubige zu seines Glaubens Speise vom Herrn auch kraft seines bloßen Wortes und durch Vermittlung seines lebendigmachenden Geistes Fleisch und Blut des Herrn empfange. Mag das immerhin eine gute Meinung genannt werden. Aber eine gute Meinung ist eben noch lange nicht Glaube und Glaubensgehorsam. Und eine Meinung, die dem Glauben an Christi Wort Abbruch thut und an Christi Worten und dem, was er dem Gläubigen auch außerhalb des Abendmahls verheißt, ein Aergerniß nimmt, hört wahrlich auf, eine gute Meinung zu sein. Sträubt man sich aber nicht dagegen, das im Glauben anzunehmen, daß nach dem Einsetzungswort des Herrn im hl. Abendmahl den die irdischen Elemente Genießenden Leib und Blut des Herrn gereicht wird, so hat diese gute Meinung auch nicht den geringsten Grund, sich dagegen zu sträuben, daß den Gläubigen, welche die Worte Christi von ihm als dem Brode des Lebens im Glauben ergreifen, nicht minder des Herrn Fleisch und Blut als eine geistliche Speise vom Herrn dargereicht wird. Denn wo immer des Herrn Wort die Gemeinschaft seiner selbst, des Menschensohns, dem Gläubigen verheißt, da ist es Gemeinschaft des ganzen Herrn nach seiner durch die Kräfte der Gottheit und des göttlichen Geistes durchwalteten und durchgeisteten menschlichen Natur. Damit wird noch keineswegs sein Verheißungswort zu dem, was neutestamentliches Sakrament heißt. Denn dieses ruht auf der durch des Herrn Wort gesetzten und gewollten Verbindung himmlischer und göttlicher Gabe mit irdischen, leiblich zu empfangenden Elementen. Wie aber eine solche Verbindung möglich sei, wie man im Abendmahl Leib und Blut des Herrn zu fassen und als Gegenstand eines nicht fleischlichen, wenn auch mündlichen, Empfanges zu denken habe, das würde man nicht auf Grund ausdrücklicher Erklärungen Christi verstehen können, wäre uns nicht seine Rede bei Johannes erhalten geblieben. Zum vollen Verständniß des vom Herrn im Abendmahle Dargereichten dient sie; nicht aber

handelt sie selbst von der sakramentlichen Darreichung und Nießung. Fragt dagegen jemand, was bedarf ich da noch des Sakramentes, wenn dasselbe, was der Herr im Sakrament reicht, auch meinem Glauben vom Herrn kraft seines Wortes gereicht wird? so kommen wir eben hiemit auf den Punkt, welcher für Lehre und Praxis in Bezug auf das Abendmahl von größter Wichtigkeit ist und zugleich die Schriftmäßigkeit jener Grundanschauungen bestätigt, welche die Zeit der Reformation in und durch die Reformatoren beherrschten.

Zuerst also wiederhole ich: Es verhält sich mit nichten so, daß das, was im Sakrament des hl. Abendmahles gereicht wird, blos in diesem und durch dieses dargeboten wird. Es ist vielmehr ein und dasselbe, was im Sakrament und was im Verheißungsworte des Menschensohnes, dort unter der Bedingung der ihm zu weihenden irdischen Elemente, hier unter der Bedingung des ihm durch den Glauben geweihten Herzens, durch den erhöheten und verklärten Herrn zu eigen gegeben wird. Es ist auch kein Unterschied gradweiser, größerer und geringerer Fülle, oder wie man sonst einen solchen, an sich undenkbaren Unterschied fassen und formuliren wollte. Wo und wie immer der Herr verheißt, sein Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken geben zu wollen, da empfängt man unter den von ihm gesetzten Bedingungen beides gleich, nicht das einemal mehr, das anderemal weniger, oder was dergleichen undenkbare und den Worten Christi geradezu widersprechende Unterschiede sind. Und dennoch ist ein Unterschied, wie das eine und das andere Mittel zum Empfang der Lebensgemeinschaft mit dem Herrn gesetzt ist. Denn einmal wird bei Johannes 6 das, was uns der Herr kraft seines Verheißungswortes sein und reichen will, von der Bedingung des Glaubens an sein Wort abhängig gemacht, und vollzieht sich kraft der aus Gott geborenen (1, 12), durch Kraft des hl. Geistes (7, 39) gewirkten, geistlichen Lebens-Gemeinschaft (vgl. 3, 15. 36; 5, 24; 11, 25. 26; 20, 31) Christi mit uns und unserer mit Christo, so wir uns im Glauben mit ihm einigen. Diese Einigung ist nicht minder Einigung mit dem ganzen Christus nach Leib und Seele und mit Christi Geist wie mit Christi Fleisch und Blut; aber nicht vermittelt durch ein anderes sinnenfälliges Zeichen, Siegel und Mittel seiner Gnadengegenwart und Gnadenwirksamkeit, denn allein durch sein Verheißungswort. Hierin liegt der Unterschied zwischen Wort

und Sakrament, nicht in dem, was Christus durch sein Wort und kraft seines Wortes wirkt und darreicht. Ein weiterer Unterschied aber ist der, daß Christus dasjenige, was er kraft seines Verheißungswortes unter der Bedingung des Glaubens darzureichen im sechsten Capitel des Johannes verheißt, unbedingt als das Mittel der Lebensgemeinschaft mit ihm setzt. „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch", heißt es V. 57, „so ihr nicht esset das Fleisch des Menschensohnes und trinket sein Blut, habt ihr nicht Leben in euch." Dies Wort ist wider alle jene Künsteleien zu beachten, welcher hier blos von einer scheinbaren, nicht wirklichen Unbedingtheit der Geltung dieser Worte geredet wissen wollen. Freilich, wenn man vom Abendmahl die Worte verstanden haben will, muß man auch sagen: Wer nicht das Abendmahl empfangen hat, bleibt dem Tode verfallen. Wer aber heißt uns, dasjenige auf das Sakrament beziehen wollen, was nach dem Zusammenhang der ganzen Rede ohne Erwähnung des Abendmahls gesagt ist? Von nichts ist die Rede, als von dem, was der Menschensohn kraft seiner Worte, die Geist und Leben sind, dem Gläubigen ist, und was er kraft dieses Wortes unter der Bedingung des Glaubens an dasselbe dem Gläubigen zu eigen geben will. Dieses Wort und der Glaube an dasselbige sind die absolut geltenden Bedingungen bleibender Lebensgemeinschaft mit dem Herrn, und sein Fleisch und Blut, wie er es unter der Bedingung des Glaubens an sein Wort, durch sein Wort und kraft des Glaubens an dasselbe dem Gläubigen darreichen will, das ist die absolut und allein geltende Vermittlung des Besitzes ewigen, Leib und Seele umfassenden Lebens. Man kann diese Worte auf die Wirkung des gläubigen Abendmahlsempfangs anwenden; man kann sie aber nicht ohne weiteres vom Abendmahl gesagt sein lassen. Daß man aber im Glauben an Christi Lebenswort durch Wirkung Christi und des hl. Geistes des ganzen Menschensohns theilhaftig werde, das sagt Christus bei Johannes. Darum, wenn etwas dem täglichen Brode irdischer Nahrung verglichen werden will, und zwar in der unbedingten Nothwendigkeit, wie sie jenem Brode eigen ist, so hat man mit diesem Brode nicht das hl. Abendmahl, sondern das Verheißungswort des Herrn von ihm dem Brode des Lebens zu vergleichen, mit dem tagtäglichen Hunger nach irdischem Brode das tagtägliche Verlangen bußfertigen Glaubens, mit dem tagtäglichen

Genießen des durch das irdische Brod in uns gelangenden irdischen Nahrungsstoffes das tagtägliche durch Christi Wort und Geist vermittelte Empfangen des Fleisches und Blutes des Herrn zur Nährung göttlicher Natur in uns. Das ist ein Vergleich, der weder hinkt noch ersonnen, sondern gegründet ist auf das Wort des Herrn von ihm dem Brode des Lebens. Dieser Vergleich wahrt in heiliger Keuschheit, was hier bei Johannes, aber nirgend anders, von der unbedingten Nothwendigkeit des Empfanges seines Fleisches und Blutes unter alleiniger Bedingung des Glaubens an sein Wort gesagt, nach der Wirklichkeit seiner Gegenwart und Darreichung vom Glauben der das Wort Ergreifenden abhängig gemacht wird und dem, der nicht glaubt, ebenso unbedingt versagt bleibt. Dies reicht auch aus zu vorläufiger Verständigung darüber, warum nirgend in der Schrift der Empfang des hl. Abendmahles als absolut nothwendige Bedingung der Lebensgemeinschaft des Einzelnen mit dem Herrn genannt wird; warum in den Stiftungsworten des Herrn nichts über Zeit und Zahl des Abendmahlsempfangs gesagt ist, ja nicht einmal an Orten, wo man es erwarten könnte, in der Schrift irgend eine Ermahnung zu häufigem Abendmahlsgenuß sich findet. Wer aber die Worte Christi bei Johannes unmittelbar vom hl. Abendmahl gesagt sein läßt, der muß dann auch folgerichtig weiter sagen: Das Abendmahl ist die unerläßliche Vermittlung der Lebensgemeinschaft mit Christo; wer es nicht genießt, ist und bleibt dem Tode verfallen; wer nicht glaubt, empfängt im hl. Abendmahl auch nichts als Brod und Wein; von einer Verschuldung der unwürdig Genießenden an Leib und Blut des Herrn (1. Cor. 11, 27—29) kann gar nicht die Rede sein, wenn nur der Glaube bewirkt und bedingt, daß Christus mir in, mit und unter Brod und Wein wirklich Leib und Blut darreicht. Das ist die unausweichliche Consequenz, wenn Joh. 6 direct vom Abendmahl verstanden wird. Wer dagegen sagt, daß mit der schriftmäßigen Erkenntniß der Worte Christi bei Johannes ihm die Bedeutung des Abendmahls sich abschwäche, der ist sehr im Irrthum. Auch wäre von der Höhe eigengemachter Gedanken herabsteigen, niemals Schwäche, sondern allemal Stärke des Glaubensgehorsams. Laßt euch das Abendmahl zu dem gesetzt sein, wozu der Herr, nicht ihr es setzt! Wozu aber er es gesetzt hat, das sagen seine und seines Apostels

Worte da, wo vom Abendmahl ausdrücklich gehandelt wird. Ueber das, was die Nießung des Fleisches und Blutes Christi bedeute, brauchen wir jetzt nicht Weiteres zu sagen. Das kann man aus dem sechsten Capitel des Johannes in wesentlich gleicher Weise wie aus den Stellen erkennen, in welchen vom hl. Abendmahl selbst geredet wird. Nur ein Mittelglied, welches in der Rede Christi bei Johannes mehr zwischen den Zeilen zu lesen ist, als daß es ausdrücklich und wörtlich hervorgehoben wäre, tritt im hl. Abendmahle, bei der Stiftung wie in der Art der gestifteten Feier desselben, allbeherrschend in den Vordergrund. Das ist die Thatsache und Verkündigung des Kreuzestodes, seines für uns in den Tod gegebenen lebendigen Leibes (statt Fleisches), seines für uns vergossenen Blutes, und dessen Kraft und Bedeutung für die Gemeinde als Erwerbung der Sündenvergebung. Wie das Kreuz des Herrn den Mittelpunkt aller apostolischen Predigt nach dem Erlösungstode Christi bildet (1. Cor. 1, 17. 18. 23; 2, 2; Gal. 5, 11; 6, 14; Eph. 2, 16; Phil. 3, 18; Col. 1, 20; 2, 14 ꝛc.), so wird auf dem Altar des hl. Abendmahles das Kreuz des Herrn erhöhet. Denn was nicht blos Grundlage aller Heils- und Lebensgemeinschaft ist, sondern was einzig und allein hinieden wie jedem Einzelnen so der ganzen Gemeinde als gegenwärtiger Vollbesitz geschenkt und gereicht werden kann, das ist ausschließlich der Gnadenbesitz der Vergebung der Sünden in dem Empfang des für uns gegebenen Leibes, des für uns vergossenen Blutes. Die Fülle dagegen der eben auch hievon ausgehenden Lebenswirkung wird in göttlichem und gottgleichem Leben, wie in der Auferstehung von den Todten nicht jetzt und hinieden, sondern erst dereinst unser Theil und Vollbesitz, wie es auch Christus bei Johannes bezeugt. Dies allein reicht schon aus zu verstehen, mit welchem Grund Christus, das Brod des Lebens und der Geber des Lebensbrodes, in seinem hl. Abendmahl und in dem hier dargereichten Leibe und Blute vor allem will als Sündenvergeber empfangen werden. Und dazu wird auch wohl noch ein anderer Grund kommen, der keinem seiner wahren Glieder und Streiter auf Erden verborgen bleibt. Doch ehe wir davon handeln, wird erst noch Anderes in Bezug auf Bedeutung und Bestimmung des hl. Abendmahles zu bemerken sein. Denn wenn wir auch nach dem Gesagten an der Stiftung des Abendmahls in deren Bezug auf Christi Kreuzestod etwas bemerkten,

was in der Rede Christi von seinem Fleisch und Blut, wie er es dem Glauben Kraft seines Wortes und durch dasselbe darreichen will, nicht so bedeutsam hervortritt, so ruht doch hierauf nicht die specifische Bedeutung der Stiftung dieses Sakramentes. Vielmehr ist sie zumeist darin erkennbar, daß das Abendmahl nicht sowohl für den Einzelnen, als für die Gemeinde zum Zwecke gemeindlichen Handelns, gemeindlicher und gemeinsamer Feier, gemeindlichen Zusammenschlusses und Einswerdens der Glieder mit dem Haupte wie der Glieder untereinander gestiftet wird. Von selbst versteht sich hiemit, daß solches auch dem Einzelnen zu Gute kommt; aber nicht dem Einzelnen, der für sich ist und sein will, sondern ihm, wie er Glied am Haupte und am Leibe der Glieder ist, sein und bleiben will. Er soll sich als solcher wissen, fühlen und bethätigen wollen, und sein Thun soll danach ein gemeindliches und gemeinsames sein, nicht ein einzelnes und privates. Denn dazu ist das hl. Abendmahl nicht gesetzt. Nur wenn der Einzelne das Abendmahl als gemeinsames und gemeindliches durch irgend welchen Zwang der Noth nicht haben könnte, mag er es als Einzelner zu haben und zu empfangen trachten. Aber auch da nicht recht und in richtigem Sinne, außer in innerer Beziehung seiner Seele auf seine Zugehörigkeit zum Leibe Christi, zur Gesammtheit seiner Gläubigen. Denn zur Stärkung und Lebenserhaltung dieser Gemeinschaft ist das hl. Abendmahl in und mit seiner Bedeutung als Essen der Vielen von dem einen Brode als gemeindliche und gemeinsame Verkündigung des Todes des Herrn gestiftet. Wenn hierin zugleich eine Beschränkung von Zeit und Zahl der Abendmahlsfeier liegt, so ist das zum mindesten keine Widernatürlichkeit, sondern eine unmittelbare und nothwendige Folge der Natur der Stiftung. Doch dies nur beiläufig. Umgekehrt aber erwiese es sich als widernatürlich, wenn das hl. Abendmahl als tägliches Brod unserer geistlichen Nahrung gesetzt und die Form seiner rechten Begehung als eine Gemeindlichkeit und Gemeinsamkeit wäre gestiftet worden, deren Art und Weise von selbst dem täglichen Empfang fast unübersteigbare Schranken setzte. Man darf auch hierin, denke ich, dem Herrn zutrauen, daß er gewußt habe, was er wollte, und nach seinem Willen sein Sakrament so geordnet und gestiftet habe, daß die Möglichkeit seines Vollzugs dann auch nicht dem Willen des Herrn zuwiderläuft. Und doch ist das alles

noch nicht das eigentliche und allerwesentlichste Unterscheidungszeichen der Stiftung des hl. Abendmahles zum Zwecke der Darreichung von Leib und Blut des Herrn, verglichen mit dem Verheißungsworte, kraft dessen er durch sein Wort immer und täglich dem Gläubigen sein Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken geben will und gibt. Das allerwesentlichste Unterscheidungszeichen besteht vielmehr darin, daß der Herr die Gegenwärtigkeit, das Darreichen und Empfangen seines Leibes und Blutes im Sakrament nicht vom Glauben des Empfängers an sein Verheißungswort, sondern von der Kraft seines über Brod und Wein, den irdischen Trägern seiner Gegenwärtigkeit, gesprochenen Stiftungswortes abhängig macht, und ohne alle andere und weitere Vermittlung seinen Leib und sein Blut in mündlicher Nießung darreicht. Ob du glaubest oder nicht — in und mit dem Vollzug der sakramentlichen Handlung und in und mit dem Empfang von Brod und Wein reicht der Herr seinen Leib und sein Blut dar. Und nicht dein Glaube und nicht der hl. Geist, sondern der unmittelbare Empfang von Leib und Blut ist hier die Vermittlung der Gemeinschaft mit Christo. Denn was vom Glauben des Abendmahlsempfängers abhängig ist, das ist nicht der Empfang des Leibes und Blutes des Herrn, sondern der Segen dieses Empfanges in der gläubigen Aneignung Christi, der zur Vergebung unserer Sünden für uns seinen Leib gegeben und sein Blut vergossen hat. Darin besteht die alles Bitten und Verstehen übersteigende Erbarmung dieser Sakramentsstiftung. Darin und darum ist das Sakrament das Vollmaß der Verbürgung für Empfang dessen, was Christus bei Johannes dem Gläubigen verheißt und was zu unserer Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus dient. Darin liegt zugleich der besondere Trost des Sakramentes im Vergleich mit dem, was auch sonst, aber in anderer Vermittlung der Herr kraft seines Lebens- und Verheißungswortes dem Gläubigen zu reichen verheißt. *) Und aus derselben Besonderheit der

*) „Das Sakrament des Altars ist ein Testament und Vergewisserung dieses rechten Abendmahles (von welchem Joh. 6 die Rede ist), daran wir unsern Glauben stärken sollen und gewiß sein, daß dieser Leib und dieses Blut, so wir im Sakrament nehmen, uns von Sünde, Tod, Teufel, Hölle und allem Unglück errettet habe" (Luther Ausl. des

Sakramentsstiftung erklärt sich nicht minder, wie und unter welchen Umständen dem Einzelnen bei rechter Prüfung seiner selbst das besondere Verlangen nach Empfang des Leibes und Blutes seines Herrn im Sakrament, statt nach dem Emfang desselben himmlischen Gutes im Glauben an sein die Gemeinschaft seines Fleisches und Blutes verheißenden Lebenswortes, überkommt. Mitbedingt ist es allerdings auch nach Stiftung und Bestimmung des hl. Abendmahles durch das Verlangen der Seele, aus ihrer Vereinzelung und ihrem einsamen Ringen und Kämpfen um das Heilsgut herauszukommen, sich der Gemeinschaft mit allen Gliedern des Leibes Christi aufs neue durch Empfang des allen Abendmahlsgästen gemeinsamen, einen Brodes des Lebens zu ihrer Stärkung zu vergewissern, und in und mit der Abendmahlsgemeinde in Dank, Lob und Anbetung den Tod des Herrn zu verkündigen, bis daß er kommt. Denn dann erst wird das Mahl des Herrn von den Seinen mit ihm in neuer Weise begangen werden (Matth. 26, 29; Marc. 14, 25). Allein zur Selbstprüfung, ob man zum Sakrament geschickt sei, ob man in rechter Stimmung dasselbe genieße, ob man nicht unwürdig solchen Empfanges sei, reicht der Gedanke an die gemeindliche Beziehung der Abendmahlsstiftung nicht aus. Vielmehr ist dasjenige, was das Stiftungswort des Herrn vom Segen des Sakraments und dessen Bestimmung „zur Vergebung der Sünden" sagt, das Hauptbollwerk wider den vergiftenden Traum falscher „Würdigkeit", der Hauptfingerzeig für die Art rechten Hungers nach Empfang des Sakramentes. Und dennoch hat man auch an diesem unaussprechlich heilsamen Segenswort zu vermeintlich größerer Ehre des hl. Abendmahles in gewisser Weise rütteln wollen. Man erachtete das als fast zu gering vom Abendmahl geredet. Man müsse eigentlich an viel Größeres und Herrlicheres denken. Recht eigentlich komme bei diesem Sakrament mehr noch als Sündenvergebung die Nährung und Speisung des inwendigen verborgenen Menschen, die Erfüllung seines Wesens mit Kräften der göttlichen Natur, die Einsenkung von Kräften und

---

Evang. am Pfingstmittwoch in der Kirchenpostille). Es ist dasselbe Verhältniß wie bei der Taufe. Nicht ist die Taufe das einzige Mittel des Empfangs des hl. Geistes und unserer Gemeinschaft mit dem Dreieinigen. Aber sie ist die gottgestiftete Verbürgung dafür.

Keimen des Auferstehungsleibes in diesen unsern Leib der Sünde und des Todes in Betracht. Nicht als ob dies nicht alles wirklich aus dem Empfang des zur Vergebung unserer Sünden dahingegebenen Leibes und vergossenen Blutes in denen folgte, welche sich den Segen des Sakramentes im Glauben aneignen. Nur folgt es eben so sehr und nur unter anderer Vermittlung bei denen, welche Fleisch und Blut des Herrn im Glauben an sein Lebenswort genießen, in welchem er sich als das Brod des Lebens und als den dereinstigen Auferwecker vom Tode kraft seines bloßen Verheißungswortes darbietet und zu genießen gibt. Allein was uns zum rechten Empfang des Sakraments geschickt macht, das sind nach dem weisen und gnadenreichen Willen des Herrn viel weniger Herrlichkeitsgedanken, als Niedrigkeitsgedanken. Er hat wohl gewußt, warum wir neben seinem Lebensworte auch noch ein Sakrament bedürften. Er hat gewußt, daß uns noch größere Herablassung seiner selbst, als die Verbürgung unserer Gemeinschaft mit seinem Fleisch und Blut kraft des Glaubens an sein Verheißungswort, noth thue, und was es für ein armseliges Ding hienieden um unseren Glauben sei. Er hat voraus gewußt, durch welche Anfechtung und Zweifel es da hindurch gehe, und welch' unaussprechlicher Segen es dann für die Seinen sein werde und müsse, nicht blos ein Wort zu haben, welches die Nießung der Lebensspeise, seines Fleisches und Blutes, dem Glauben zusagt, sondern auch um eine vom Herrn gestiftete Handlung zu wissen, da wir in bloßer Kraft seines Stiftungs- und Verheißungswortes unter Brod und Wein Leib und Blut des Herrn empfangen, und dessen so gewiß sein dürfen, als es gewiß ist, daß wir mit dem Munde das vom Worte des Herrn gesegnete Brod essen und den vom Worte des Herrn gesegneten Wein trinken. Darum wenn dir dein Glaube zu gering und schwach dünkt, um kraft des Wortes deines Herrn durch sein Wort seines Fleisches und Blutes theilhaftig zu werden, dann gehe zum Sakramente, nimm hin, iß und trinke zur Vergebung deiner Sünden. Denn nicht der Getrostheit deines Glaubens — deinem angefochtenen Glauben, deinem erschreckten Gewissen ist das Sakrament als die rechte Speise, als der rechte Trank gesetzt. Das ist die wahre, nüchterne, über alle Maßen herrliche Erkenntniß der evangelischen Wahrheit und der vom Herrn gewollten Bestimmung seines heiligen Sakra-

mentes, welche zu keiner Zeit der nachapostolischen Kirche so klar, gewaltig und tröstlich gepredigt worden ist, als in den Tagen der deutschen Reformation durch Luther. Dies Brod, so predigt er in der Fasten des Jahres 1522, „ist ein Trost der Betrübten, ein Leben der Sterbenden, eine Speise der Hungrigen und ein reicher Schatz aller Armen und Dürftigen." Und darum nennt er als die, welche recht communiciren, an einem andern Orte „alleine die, welche haben traurige, bekümmerte, betrübte, verwirrete und irrige Gewissen. Denn weil das Wort der göttlichen Verheißung dieses Sakramentes anbeut Erlassung der Sünden, so gehet ohne Gefahr hinzu, der da mit dem Nagen der Sünden oder mit der Anmuthung zu derselben geängstet ist." *) Darum in der Nacht, da der Herr verrathen ward, in der Nacht, da er von seinen Jüngern schied, in der Nacht, da er die Seinen betrübt und zagend hinter sich ließ, in dieser Nacht stiftete er sein heilig Mahl zum Troste der Gemeinde und aller Seelen, deren angefochtener Glaube zagt, ob ihm gelinge, Christum in seinem Worte zu ergreifen und sein Fleisch und Blut zu nießen, aber eben deshalb auch neben dem Worte des Herrn sein Sakrament hat und besitzt, ein Siegel, daß er, der Herr, uns seinen Leib und sein Blut unter irdischen Zeichen reiche, zur gesegneten Stärkung allen denen, die solch Geheimniß wider ihr Sinnen und Fühlen im Glauben an das Wort sich reichen lassen: für uns gegeben, für uns vergossen, zur Vergebung unserer Sünden.

Wirst du nun fragen, wie oft du das Sakrament nehmen sollest, und nach deinem Gutdünken feststellen, wie oft genommen es dir zum Segen gereiche? Als ob du im voraus nach Tag und Stunde, Zeit und Zahl bestimmen könnest, wie oft dein Glaube angefochten, dein Gewissen geängstet, deine Seele bekümmert und dir um Trost bange sein werde! Dann aber magst du getrost zum Sakramente greifen, wenn du in Anfechtung geräthst, ob denn dein Glaube so fest, beständig und treu sei, daß du es wagen könnest zu hoffen, es werde der Herr dir kraft deines Glaubens nach seinem bloßen Verheißungsworte das Brod des Lebens in seinem Fleisch und Blute zu genießen geben. Außerdem aber jedoch kannst und sollst du dir nicht Regeln machen, nach welchen etwa

*) Schrift von der babylonischen Gefängniß der Kirche v. J. 1520. §. 81.

der Hunger eines angefochtenen Herzens sich wie von selbst oder eben blos nach deiner Regel einstellen müßte. Du sollst dir nicht den Sakramentsempfang zur Versuchung eines falschen Verlasses machen, in welchem du etwa aufhörest, vor allem darnach zu ringen, daß du in bußfertigem Glauben des Herrn Fleisch und Blut täglich durch sein Wort empfangest. Du sollst vor allem dich nicht unterfangen, dem heiligen Sakrament, und wäre es auch zu dessen vermeintlicher Verherrlichung, eine andere Bedeutung und Bestimmung anzudichten, als die ist, welche das Sakrament wirklich nach den Worten der Schrift hat. Seine Bestimmung aber ist nicht die, daß du wähnest, nur allein in sakramentlicher Weise Fleisch und Blut deines Herrn genießen zu können. *) Der Herr Jesus Christus macht uns vielmehr dessen gewiß, daß wir auch kraft unseres Glaubens durch sein Wort seiner ganz und auch nach Fleisch und Blut theilhaftig werden können. Das ist die ordentliche, regelmäßige, tägliche und zur bleibenden Lebensgemeinschaft mit Christo unentbehrlich nothwendige Nießung. Wenn du aber in deinem Glauben angefochten bist, besonderen Trost der Sündenvergebung bedarfst und zugleich begehrst zur Nahrung und Stärkung deines eigenen Einzellebens mit dem geistlichen Gesammtleben aller Glieder des Leibes Christi zusammenzuwachsen und mit der Gemeinde des Herrn lobend und anbetend den Tod desselben zu verkündigen, dann gehe hin und feiere mit der Gemeinde das Abendmahl Jesu Christi. Denn auch dies, daß des Herrn Nachtmahl nicht zum gewöhnlichen Mittel der Sündenvergebung gesetzt ist, wie wir ihrer täglich bedürfen, sondern zum außergewöhnlichen und besondern Troste angefochtener Seelen und Gewissen — auch dies darf nicht wie zu einer bindenden Regel und einem Strick für das Gewissen also gemacht werden, daß du meintest, das Abendmahl unwürdig zu genießen, wenn du etwa keine besondere Anfechtung und Trostbedürftigkeit fühltest und verspürtest. Ist ja doch eben deshalb das hl. Abendmahl nicht blos dazu gestiftet, den besondern Einzelstimm-

*) Wenn dem nicht so wäre, wie hätte denn Luther in dem bekannten Brief an Oswald Losen ihn damit trösten können, daß, wenn er das Sakrament sich nicht reichen lassen könne, „unterdessen das Abendmahl zu nehmen im Glauben oder das geistliche Essen genug sei", und er sich an Augustin's Wort halten solle: Crede et manducasti.

ungen und Einzelbedürfnissen, sondern einem Gemeindebedürfniß zu genügen, und nicht blos in der Bedeutung dessen, was der Einzelne mit der Gemeinde empfängt, aufzugehen, sondern auch eine Bedeutung in dem zu haben, was laut der Stiftung der Einzelne und die Gemeinde mit der Abendmahlsfeier in der gemeindlichen und öffentlichen Verkündigung des Todes des Herrn thut und thun soll. Wenn du an das Letzte denkst und dein Herz dich treibt, an solcher Verkündigung mit theilzunehmen, so magst du, wenn du nur sonst bußfertigem Glaubens bist, dich nicht deshalb für unwürdig des Abendmahles erachten, weil du nichts von außergewöhnlicher Anfechtung und Angst deines Gewissens fühlst. *) Denn das hieße abermals mit willkürlicher Satzung und Forderung den heilsamen Trost des Nachtmahls in einen Strick für die Gewissen verkehren. Allemal aber bist du würdig des Nachtmahls Jesu Christi, so du mit Herz und Mund bekennst: Herr, ich bin nicht werth, daß du unter mein Dach gehest. Dann aber bist du am meisten geschickt zu gesegnetem Empfang und vor allem verwiesen auf das Sakrament, wenn dein Herz zagt, ob dein Glaube denn werth sei, daß dein Herr dich täglich durch sein Wort mit seinem Fleisch und Blut speise, und du dann zu dem Tische des Herrn dich flüchtest mit dem Rufe: Herr! ich glaube, hilf meinem Unglauben! Alle Speisung aber mit dem Sakrament soll zur Nahrung und Stärkung jenes Glaubens dienen, welchen der Herr Johannes am sechsten predigt, auf daß du tüchtig werdest, im gläubigen Ergreifen seines Lebenswortes täglich durch sein Wort von ihm mit seinem Fleisch und Blute gespeist und getränkt zu werden. Denn nicht der höchste Zweck seiner Bestimmung liegt im Sakramentsempfang selbst; der Sakramentsempfang ist nur Mittel zur Nährung und Stärkung jenes Glaubens, in welchem wir tüchtig werden sollen, allezeit und täglich durch Jesu Wort in die Gemeinschaft des Menschensohns zu treten, welcher den Gläubigen seines Fleisches und Blutes theilhaftig zu machen verheißen hat. Das ist die Ordnung des Heilswegs und die Bestimmung jener besondern Gnadenstiftung im Sakrament, welche abermals die-

---

*) Vgl. Luther im großen Katechismus: Und lassen sich Etliche hindern und davon schrecken, daß wir gelehret haben, es solle Niemand dazu gehen, ohne die Hunger und Durst fühlen.

jenigen verkehren, die da meinen und setzen, nur im hl. Abendmahl sei der Herr, der verklärte Menschensohn, in seiner ganzen Fülle zu ergreifen und zu besitzen.

Was aus alle dem Gesagten für die Kirche als Anstalt und deren Kirchenordnung folgt, ist zunächst dies, daß sie sich in Bezug auf die Communion alles Zwangs und Gebots enthalte und so viel an ihr ist auch das bloße Gewohnheitsgehen verhindere. Denn mit Recht sagt Luther in einer Predigt vom Jahre 1521: „Es sollen die sich enthalten vom Sakrament, die sich empfinden also geschickt, daß sie nur ums Gebots willen der Kirchen oder aus Gewohnheit hinzugehen, daß, wo sie frei wären und möchtens lassen, sie nicht von gutem Willen oder Begierden hinzugingen. Denn das hl. Sakrament sucht, als St. Augustinus sagt, eine hungerige, begierige Seele, die nach ihm Verlangen hat. Welche aber aus Gebot oder Gewohnheit hingehen, die haben kein Verlangen noch Begierde dazu, sondern vielmehr ein Greuel oder Scheue davor, daß sie lieber davon, denn dabei wären. Ein begierig Herz erwartet nicht des Gebots, siehet auch nicht auf Gebot oder Gewohnheit, sondern seine Noth und Begierde treibt ihn, daß er nur auf das Sakrament, das er begehret, Achtung hat." Dennoch kennet Luther, nicht für die Kirche und ihre Ordnungen, wohl aber für die einzelnen Seelen wider die erwähnte Scheu und ihr Grauen eine Gewöhnung, die er empfiehlt. Das ist aber eine innere Gewöhnung an die Trostbestimmung des Sakramentes, wider die Gewöhnung, das Sakrament zu fliehen, weil wir uns unwürdig finden. Er warnt in einer Abendmahlspredigt seiner Hauspostille die, welche sich des Abendmahls entwöhnen, weil sie nicht eher kommen wollen, bis sie sich gar rein befinden. „Gewöhnet euch"; ruft er diesen zu, „daß ihr oft dazu gehet, sonderlich wenn ihr geschickt dazu seid, das ist, wenn ihr befindet, daß euch das Herz um der Sünde willen schwer und blöde wird." Das ist denn freilich eine Gewöhnung ganz anderer Art, als jene, da man meint, etwas Weisliches und Gottgefälliges gesagt zu haben, wenn sie ohne alle Rücksicht auf den innern Seelenstand sagen: Wir wollen es uns zur Regel machen, oft zum heiligen Abendmahl zu gehen. Vor allem werde keine Regel in der Meinung gestellt, als habe man in irgend einer Form das Abendmahlgehen an sich für ein besonders gutes und

löbliches Werk zu achten. Denn außer dem „Glauben", der da ist „das Werk Gottes", kommt es bei dem Sakrament in gar nichts auf unser Werk, sondern allein auf das Werk des Vermächtnisses an, das der verklärte Menschensohn kraft seiner Verheißung wirkt und dessen Segen niemand weder werk- noch glaubenhalber, sondern nur im Glauben um Christi und seines Testaments willen wider alles Verdienst empfängt. Weshalb wir auch nicht aus dem Werk häufigen Abendmahlsgenusses ein Werk unserer besonderen Verehrung Christi machen, sondern es als ein Werk unserer besonderen Noth und Hilfsbedürftigkeit ansehen sollen. Sonst wird wie Luther an die Waldenser schreibt, „wieder ein lauter Werk daraus, und der Glaube gehet unter. Denn dieweil sie damit umgehen, wie sie nur Christum fast und recht ehren und ihm viel Dienstes thun, kommen sie indeß nicht dahin, daß sie dächten, was er ihnen da thut, und warum er da sei, und was sie von ihm empfahen sollen, gerade als wäre er allein um ihres Anbetens und Dienstes willen da. Also hat sichs verkehret, das wir im Sakrament auf kein ander Werk trachten, denn auf unsre eigene, die wir ihm thun und erzeigen, und gar nicht achten der Werke, die das Sakrament uns thun und erzeigen sollte." Was endlich aber diese Werke betrifft, so hüte man sich vor den Träumen falscher Hoheit und Herrlichkeit. Bleibt einfach bei den Worten: für euch gegeben, für euch vergossen zur Vergebuug euerer Sünden. Denn wer mehr haben will, als ein armer Sünder hienieden im Sakrament zum Troste angefochtenen Gewissens empfängt, der hat erst recht nicht den Segen des hl. Abendmahls. Darauf kommt es an; nicht darauf, wie oft du das Abendmahl empfängst. Und so bedenklich es scheinen mag, solches in einer Zeit größter Lauigkeit zu sagen — noch bedenklicher ist es, mit falschem und erträumtem Reiz zum Abendmahl zu locken, geschweige denn Regel und Gesetz häufigen Empfanges aufzurichten. Darum gehet meine Erkenntniß, wie es von Seiten der Kirche und ihrer Diener zu halten sei, heute noch nicht über das hinaus, was Luther in der Vorrede zum kleinen Katechismus gesagt hat. „Wir sollen niemand zum Glauben oder zum Sakrament zwingen, auch kein Gesetz, noch Zeit, noch Stätte bestimmen; aber also predigen, daß sie sich selbst ohne unser Gesetz dringen, und gleichsam uns Pfarrherrn zwingen, das Sakrament zu reichen. Welches thut man also, daß man

ihnen sagt: Wer das Sakrament nicht sucht noch begehrt zum wenigsten einmal oder vier des Jahrs *), da ist zu besorgen, daß er das Sakrament verachte und kein Christe sei, gleichwie der kein Christ ist, der das Evangelium nicht gläubet oder höret." — Doch „darfst du hier kein Gesetz stellen, wie der Pabst; streiche nur wohl aus den Nutzen und Schaden, Noth und Frommen, Gefahr und Heil in diesem Sakrament, so werden sie selbst wohl kommen ohn dein Zwingen. Kommen sie aber nicht, so laß sie fahren und sage ihnen, daß sie des Teufels sind, die ihre große Noth und Gottes gnädige Hilfe nicht achten noch fühlen. Wenn du aber solches nicht treibest, oder machest ein Gesetz und Gift daraus, so ist es deine Schuld, daß sie das Sakrament verachten." Auf diese Worte Luther's verweise ich nicht, daß man das „einmal oder viermal im Jahre" herausklaube, und damit sich tröste, wirklich so oft communicirt zu haben. Denn zählen sollst du überhaupt nicht, sondern wägen und prüfen; prüfen dich selbst und erwägen, ob du im rechten Glauben des Sakraments sein begehrest und es empfangest.

Darum wenn du dich gedrungen fühlst, oft zum Sakrament zu gehen, so achte das für eine Erkenntniß deines besonderen, großen Nothstandes und danke Gott für diese dich demüthigende Erkenntniß. Wehe dir jedoch, so du daraus eine besondere Höhe, Herrlichkeit und Heiligkeit deines Christenstandes machst. Wenn du aber dich seltener zum hl. Abendmahl zu gehen gedrungen fühlst, so prüfe dich wohl, ob es deshalb geschieht, weil du in gesundem und beständigem Glauben nach deines Herrn Verheißung bei Johannes täglich durch sein Wort geistlich sein Fleisch issest und sein Blut trinkest. Selbst wenn es so ist, so verachte des Herrn Nachtmahl nicht, der es seiner Gemeinde zum Einswerden in gemeinschaftlichem Empfang seines Brodes gesetzt hat. Und vor allem siehe zu, ob du nicht deinen Glauben und deine tägliche gläubige Nießung des Fleisches und Blutes deines Herrn durch sein Wort überschätzest und in deiner Ueberschätzung sicher werdest. Denn in des Menschen Art liegt es nicht, beständig im Glauben und der

---

*) Vgl. Luther's Brief an Anton Lautersbacher in Pirna v. J. 1529, wo er auch „des Jahres drei- oder viermal communiciren" als die gewöhnliche Regel vorhält.

Gemeinschaft des Brodes des Lebens zu bleiben, ohne der besondern Nahrung und Stärkung zu bedürfen, welche der Herr, nicht daß du ihm dienest, sondern daß er dir diene, in seinem Sakrament gesetzt hat. Darum prüfe dich selbst wohl und weigere dich seines Dienstes nicht. Denn den Demüthigen gibt Gott Gnade, aber den Hoffärtigen widerstehet er. Wie du aber es haltest, halte es frei und ungezwungen von Gesetz und selbstgemachter Regel, gezwungen und gedrungen allein von dem Gott, der durch Erkenntniß deiner Sünde dein Herz rührt und mit der Stimme seiner Erbarmung deinen schwachen Glauben zur Nahrung und Stärkung seines heiligen Mahles lockt. Dann gehe hin, iß und trinke mit der Gemeinde und verkündige den Tod deines und ihres Herrn mit ihr, bis daß er kommt.

Es ist nun mehr denn ein Jahr verflossen, seitdem es mich trieb, Vorstehendes niederzuschreiben. Die Gründe und Anlässe, welche mich damals hiezu bewogen, bestehen heute noch in voller Kraft. Und eben weil dem so ist, und ich nichts zu ändern oder zurückzunehmen weiß, will ich zum Verständniß der praktischen Bedeutung der Frage und ihrer Beziehung auf äußere und innere Vorgänge des christlichen Lebens Einiges ergänzend hinzufügen.

Ich habe an diejenigen, welche von Herstellung der Abendmahlspraxis der älteren Kirche reden, die Frage gerichtet, ob sie die Erzielung eines häufigeren Sakrament-Empfangs mit Preisgabe der ächt evangelischen reformatorischen Erkenntniß, mit Verkehrung des freien Dranges in ein unevangelisches Gesetz und mit Umwandlung reflexionslosen Begehrs nach Stillung geistlichen Hungers und Schwichtigung innerer Noth in ein selbstbewußtes Werk und Zeugniß christlicher Vortrefflichkeit erkaufen möchten? Ich hatte Grund, so im Hinblick auf kirchengesetzliche Anordnungen und lautgewordene Lehren über Wesen und Würdigung rechten Sakramentempfangs zu fragen, wie sie sich gerade in jener älteren Zeit finden, auf welche man oft, ohne sie genau zu kennen, wie auf ein Vorbild hinweist. Nun werde ich zwar eben so bestimmt zu erwarten haben, daß man mir auf die so gestellte Frage von allen Seiten, wo man noch etwas von der Kirche des Evangeliums und der freien Gnade weiß, mit einem entschiedenen Nein antwortet.

Man wird allwärts versichern, daß man von einer Verkehrung des evangelischen Mahn- und Trostwortes in ein kirchenordnungsmäßiges Gesetz häufigen Abendmahlsempfangs nichts wissen wolle. Allein es thut mir leid, mich damit nicht zufrieden geben zu können. Dies um so weniger, je näher unserer Zeit die Gefahr liegt, über den Anblick offenen Abfalls vom Evangelium den scharfen Blick in die feineren Irrwege und die Verführungen selbsterwählten Gottesdienstes zu verlieren und gegen solche Erscheinungen stumpf zu werden. Man taumelt vielmehr gern von einem Extrem in das andere und hält gar oft für richtig und evangelisch schon dasjenige, was zum vermeintlichen Zeichen seiner Wahrheit nichts als den logisch nachweisbaren, unbedingten Gegensatz zu der dem Evangelium widerstreitenden Unwahrheit hat. In solchem Gegensatz stünde zur Sakramentsmißachtung allerdings auch ein Gesetz, welches geböte, du mußt so und so oft zum Abendmahl kommen. Deßhalb aber wäre solch Gesetz noch keineswegs aus der Wahrheit. Allein die Form eines kirchenordnungsmäßigen Gesetzes wäre ebenso wenig die einzige, welche in Bezug auf unsere Frage in Widerspruch mit dem Geist und Wort des Evangeliums geriethe. Es gibt noch andere und feinere, darum aber nicht minder gefährliche Formen der Verirrung. Und von diesen möchte ich jetzt noch zur Ergänzung und völligen Verständigung nachträglich handeln.

Der Name Henry Newman's, die Geschichte seiner Thätigkeit als Puseyit und seines endlichen Uebertritts zur römisch-katholischen Kirche darf als bekannt vorausgesetzt werden. Weniger vielleicht die Anfänge seiner Irrwege. Die Bedeutung, welche deren Kenntniß für uns hat, liegt nicht in jenem schließlichen Uebertritt. Er hätte stattfinden können oder nicht, so wäre uns der Anfang auch ohne den Ausgang bedenklich genug gewesen. Zwei Punkte aber sind es, welche den ersten Ansatz zur Abirrung charakterisiren. Das ist seine Anschauung von der Bestimmung des hl. Abendmahls verbunden mit der anderen vom Amte, als der zu dessen Spende autorisirten und legalisirten Macht. Vom hl. Abendmahle sagt er selbst: „Der einzige Weg des Heiles ist die Theilnahme am Fleische und Blute Christi durch das ausdrücklich angeordnete Mittel, das hl. Sakrament des Abendmahles.“ Und in Bezug auf das Amt bemerkt er, zunächst wohl mehr der Tradition der englisch-bischöflichen Kirche, als den Lehren Roms oder

eigener Meinung folgend: „Die nicht weniger autorisirte Bürgschaft für die Fortdauer und die richtige Verwaltung des Sakraments ist der apostolische Auftrag der Bischöfe und der diesen untergeordneten Priester der Kirche.“ Diese beiden Sätze waren es, welche zuletzt folgerichtig seine ursprünglich nicht unevangelische Gesinnung und Erkenntniß aus den Angeln hoben. Wir lassen jetzt sowohl diesen Ausgang als den zweiten Satz bei Seite, und wenden uns blos dem ersten und der Art zu, wie er demselben lange vor seinem Uebertritt praktische Bedeutung und Geltung zu geben versuchte. Es war dies schon im Jahre 1833. Damals stiftete er jene Verbrüderung oder Verbindung, welche zum unterscheidenden Merkmal und zur Regel ihrer Bethätigung jene Doctrin vom hl. Abendmahl haben sollte. Es war eine Art *Abendmahls-Bruderschaft*, welche die Theilnahme am Abendmahl als den *einzigen* Heilsweg faktisch bethätigen und demgemäß ihre Eigenthümlichkeit darin aufrecht erhalten wollte, daß sie die Häufigkeit des Sakramentsempfangs als Bruderschaftsregel, als Kennzeichen christlicher Vollkommenheit und als richtige Betretung und Benützung des einzigen Weges zum Heil aufstellte und jedem Bruder als Bezeugung wahrer Christlichkeit zur Pflicht machte.

Es wird nun auch heute noch bei uns in Deutschland nicht an Solchen fehlen, welche geneigt wären, einem solchen Vorhaben unbedenklich Beifall zu schenken. Sie werden eine solche „freie Vereinbarung“ höchst löblich finden und in ihr nichts von Gesetzlichkeit entdecken, weil sie nicht den Charakter formeller Gesetzgebung trägt. Sie werden fragen, ob man denn nicht Grund und Recht habe, seltene Abendmahlsgäste für laue Christen zu halten, und ob denn etwas Bedenkliches darin liege, den häufigen Abendmahlsempfang als Zeichen wahrhaft christlicher Gesinnung zu betrachten. Es wird gesagt werden, daß eine solche Verbrüderung nicht bloß für die eigenen Glieder den Werth wahrhaft christlichen Zusammenschlusses habe, sondern auch, daß sie dem größeren Kreise der Gleichgiltigeren zum Salz, zum Sporn und Vorbilde gereiche. Und wenn vollends der Sakramentsempfang der *einzige* Weg zum Heil ist und die Häufigkeit dieses Empfangs dann selbstverständlich als das sichtliche und thatsächliche Zeichen von dessen ernstlicher Betretung gilt, so ergibt sich folgerichtig, daß man als Maßstab wahrhaftigen Christenthums an sich und an

Andere vor allem nichts so sehr anzulegen hat, als eben die Frage, ob man denn häufig zum Tische des Herrn gehe. Die andere Frage, ob man für diese Häufigkeit auch wieder ein Normalmaaß habe, um darnach für sich selbst oder für Andere die Höhe des Christenstandes zu bemessen, berührt freilich einen Punkt, den ich weder aus der Natur der Sache, noch aus der Theorie und Praxis Newman's oder Anderer heraus mit Sicherheit zu beantworten weiß.

Mag aber dem sein, wie ihm wolle, so muß diese ganze Sakramentsanschauung als ein schriftwidriger und gefährlicher Irrthum verworfen werden. Ich will zunächst nicht betonen, daß mit dieser Meinung auch das große Wort der Schrift: Der Herr kennt die Seinen, beseitigt wäre. In der That aber wäre das Privilegium des Herzenskündigers jetzt ein Gemeingut wenigstens einer solchen Verbrüderung geworden. Ihr wäre nicht verborgen, welche die wahren Kinder Gottes seien. Sie könnten sie mit Augen sehen und auf sie mit Fingern deuten. Siehe, die sind's — würde es heißen — die häufig zum Abendmahl gehen. Die getauften, des heil. Abendmahles noch nicht theilhaftigen Kinder — blieben sie außer Rechnung? Oder würde man etwa zu Ehren des andern Sakramentes auch den Satz aufstellen, daß man, wo das Abendmahl noch nicht habe gereicht werden können, an dem nachweisbaren Empfang der Taufe ein eben so sicheres und sichtliches Zeichen habe, daß hier eitel wahre Gotteskinder seien? Nun dann hätte man doppelt sicher mit zwei Streichen den Artikel von der „unsichtbaren Kirche“ und das Wort: „der Herr kennet die Seinen“ gänzlich zu Falle gebracht. Oder will man die Wirkungen der Taufe, des Wortes, des heiligen Geistes streichen, um dem Abendmahlsempfang die Geltung des einzigen Heilsweges zu erobern und diesem vollzogenen Werk eine Art zweifelloser Versicherung der Seligkeit beizulegen? Wo steht denn dergleichen geschrieben? Will man etwa dazu die Mißdeutung von Joh. 6 verwenden? Und weiß und fürchtet man nichts von einem Empfang des heiligen Abendmahles sich selbst zum Gericht, das wahrlich nicht blos dann eintritt, wenn man die heilige Speise für eine gemeine erachtet?

Das Gericht tritt auch bei denen ein, welche des Wortes vergessen: Richtet nicht, auf daß ihr nicht gerichtet werdet. Wer

aber hat denn dich geheißen, ein beliebiges Maß von Häufigkeit des Abendmahlsempfangs zum Kennzeichen zu machen, nach welchem du über den Christenstand Anderer zu Gericht sitzest? Und wenn „du dich selbst recht richten willst, auf daß du nicht gerichtet werdest", woher hast du die Gewißheit, daß du rechtfertig vor Gott seiest, weil du häufig zum Abendmahl gehest? Willst du auf ein Zahlenregister deiner Abendmahlsgänge deine Zuversicht bauen? Meinst du, daß vom Geheimniß der Speise wie von einer unfehlbaren Arznei die gesegnete Wirkung allezeit untrennbar sei, und daß es nur auf deren Empfang, nicht aber auf deren Hinnahme, Aneignung und Bewahrung, nur auf das „Daß" und das „Oft", nicht aber auf das „Wie" ankomme? Warum bist du denn bei dem Abendmahl so sicher, und willst doch nicht bei dem Kirchengehen und Predigthören, bei dem Lesen und Forschen in der heil. Schrift, bei dem Anklopfen und Ringen im Gebet das Wort haben, daß da nur das „Oft" und „Viel", aber gar nicht das „Wie" in Betracht komme? Woher soll das Recht stammen, die Gnadenmittel bei Seite zu lassen und nur das eine, etwa gar als den einzigen Weg zum Heil, zu betonen, und hier ein quantitatives Maßverhältniß von Gebrauch als rechte Benützung hervorzuheben, während du dich scheuen würdest, Zeit oder Verse oder Capitel mit einer Zahl zu benennen, an welcher ein Christ etwa täglich zu messen habe, ob er in rechter Weise vom Gnadenmittel des Wortes Gebrauch mache? Ist denn das Gnadenmittel des hl. Abendmahles von den andern Gnadenmitteln so specifisch verschieden, daß wir für den rechten Gebrauch desselben Regeln aufstellen dürften, welche wir für das Wort des Lebens nicht geltend machen würden? Oder ist es umgekehrt seiner Bestimmung nach dem Worte der Schrift so gleich, daß wir etwa, weil uns das tägliche Forschen in dieser als natürliche Pflicht und selbstverständliches Bedürfniß erscheint, nun auch einen täglichen Sakramentsempfang zur Regel machen dürften und müßten? Wenn wir Beides eine Arzenei nennen, welche der Seele Leben und Genesung bringt, warum mahnt uns doch gerade so, wie bei irdischen Heilmitteln, ein oft unwillkürlicher Instinkt ab, zu meinen, viel hilft viel, statt zu sagen: Recht gebraucht bringt es Heilung? Wenn aber „recht gebraucht" nicht soviel heißt als „oft gebraucht", und zum mindesten der rechte Gebrauch weder bei dem Wort noch

bei dem Sakrament mit der Häufigkeit desselben zu erweisen ist, warum läßt man nicht lieber die Frage nach dem wie oft? fallen, und besinnt sich darauf, wie man des göttlichen Gutes recht gebrauche?

Hierauf aber — so sage ich jetzt — besinnt man sich schlecht, wenn man die Häufigkeit des Sakramentsempfangs an sich selbst betrachtet zur Regel sei es für eine Verbrüderung, sei es für sein eigenes Verhalten machen will. Mir scheint dies für den Geist einer Gemeinschaft oder Verbindung nicht minder gefährlich, als für den Seelenstand des Einzelnen. Für den christlich-gesunden Gemeingeist deßhalb, weil dieser sich überall davor zu hüten hat, daß er, was freier Gewissenszug des Einzelnen bleiben muß, zu einer Gemeinregel mache. Denn das kann er nirgends, ohne den Schwerpunkt der Erwägung aus der Gewissenserforschung und Selbstprüfung des Einzelnen in eine äußere Observanz zu verlegen, und den Blick des nach Vergebung hungernden Sünders von sich und dem Herrn Jesu weg auf die Reputation bei den Brüdern und auf die wohlgefällige Erfüllung der Regel schielen zu lassen. Man vergesse nicht, von welcher Voraussetzung wir hiebei ausgehen. Gerade wenn und weil man sich davor hüten will, als ein Gemeingesetz für alle Christen eine bestimmte Häufigkeit des Sakramentsempfangs hinzustellen, sondern es nur als eine Gemeinregel für eine aus der übrigen Christenheit herauszusondernde Verbrüderung geltend zu machen gedenkt — gerade deßhalb und gerade darin ist ein solches Unterfangen für den Geist dieser Gemeinschaft gefährlich. Denn hiemit wird diese Regel des Sakramentsbegehrs und Empfangs zu einem Merkmal, welches diese Gemeinschaft unterscheiden, hervorheben und auszeichnen soll. Und wer ihrer Ehren theilhaftig bleiben will, der muß die Gemeinregel als Norm seines Verhaltens beobachten und einhalten. Nirgends aber gehört dieser Gedanke weniger hin, als an den Altar des Herrn Jesu Christi. Oder kennt man das menschliche Herz so wenig, daß man von einer solchen Bruderschaftsregel keinerlei Versuchung der Art meint befürchten zu dürfen? Man würde die Besorgniß niederschlagen können, wenn man eine solche Regel als dem Wesen des Sakraments entsprechend anzusehen hätte. Aber gerade diesem Sakrament kommt in Vergleich mit den andern Gnadenmitteln eine solche Gemeinregel nicht zu. Von dem individi-

duellsten und persönlichsten Akt ist der rechte Gebrauch des hl. Abendmahles abhängig gemacht. „Der Mensch prüfe sich selbst", heißt es 1 Cor. 11, 24, „und also esse er von dem Brode und trinke er von dem Kelche." Von dem Ergebniß dieser Selbstprüfung hat ein Christ den Gebrauch des Abendmahles abhängig zu machen, nicht aber von einer Gemeinregel, mag er diese sich selbst setzen, oder sich von einer Verbrüderung setzen lassen. Bei keinem andern Gnadenmittel als gerade bei dem hl. Abendmahl ist aber eine solche Selbstprüfung als die Voraussetzung rechten Gebrauchs gesetzt. An wem die Taufe zu vollziehen sei hat Niemand von eigener Erwägung und Prüfung, sondern von der Erwägung und Verantwortung der die Taufe vollziehenden Gemeinde abhängig zu machen. Die Selbstprüfung vor Begehr und Empfang des hl. Abendmahls aber kann und darf kein Stellvertreter, heiße er Priester oder brüderliche Gemeinschaft, dem Einzelnen abnehmen und an die Stelle ihres Selbstvollzugs eine Gemeinregel setzen, die ihm die Selbstprüfung ersparte. Dem Gebrauch des Wortes braucht keine Selbstprüfung vorherzugehen, weil dieses Wort das richtende und sichtende Schwert ist, durch dessen Gebrauch man erst zu rechter Selbstprüfung geschickt wird. Das Wort und der durch das Wort wirksame Geist Gottes hat Beides, das nothwendige Richteramt und Trostamt an uns zu vollziehen, und weil wir dieses täglich bedürfen, darum wäre es seltsam, wenn eine christliche Gemeinschaft es noch für nöthig erachtete, den täglichen Gebrauch des Wortes der Schrift zum Gegenstand einer besonderen Regel zu machen. Wollte man sich aber gleichwohl einer solchen Krücke oder eines solchen Steckens bedienen, so widerspräche es doch wenigstens nicht der Natur und Bestimmung des Wortes und ließe sich mit dem schwachen Fleisch und der Trägheit der Christen entschuldigen. Aber mit dem Sakrament des hl. Abendmahles verhält es sich anders. Das ist nicht gesetzt, das täglich nothwendige und heilsame Richteramt des Wortes an uns zu vollziehen, sondern es ist eitel Trost und Gnade, aber mit der ihm allein beigefügten Warnung, wohl zuzusehen, daß wir es uns nicht zu verderbenbringendem Gerichte genießen. Hievor schützt uns keine von uns selbst oder von Andern uns gemachte Regel häufigen Gebrauchs; hievor kann und soll allein jeden Einzelnen die rechte Selbstprüfung schützen. Sich

selbst aber nicht recht zu prüfen ist der am meisten in Gefahr, welcher statt lediglich seinen Seelenstand zu prüfen, daneben oder etwa gar ganz allein darnach fragt, ob er bei seinem Begehr nach dem Sakrament eine äußere Regel häufigen Gebrauchs erfülle. Will man den dem Sakramentsempfang zugewendeten Geist einer Gemeinschaft allmälich zu einem Gewohnheitsgeiste machen, so fange man nur mit solchen Regeln an.

Ich sehe aber in solchem Beginnen nicht geringere, sondern unter Umständen nur noch größere Gefahr für den Seelenstand des Einzelnen. Und zwar nicht blos darin, daß er in Gefahr steht, die freie Hinnahme des allergnadenreichsten Dienstes Christi in ein Werk gesetzesähnlicher Regel zu verkehren. Ich fürchte vielmehr, daß solchem Regelwesen eine völlige Verkennung des Wesens und der Bestimmung des Sakramentes entweder zu Grunde liegt oder sie zur Folge haben kann. Denn man läßt sich die Sakramentsstiftung nicht zu dem gesetzt sein, wozu sie gesetzt ist, und macht daneben aus dem einheitlichen Weg, auf welchem Gott in verschiedener Weise durch sein Wort, durch die Taufe und durch das Sakrament des Altars die Seinen zu sich ziehen und mit sich vereinigen und vereinigt haben will, zu einem der Zahl nach einzigen, aber confusen d. h. die Ordnung Gottes verwirrenden Wege. Ich werde zwar kaum zu sagen brauchen, daß der Satz: Der Empfang des Fleisches und Blutes Christi im hl. Abendmahl sei der einzige Weg zum Heil, im direktesten Widerspruch mit der Schrift steht und eine Nichtachtung, um nicht zu sagen, Lästerung der andern Gnadenmittel in sich schließt. Gleichwohl kenne ich Solche, die zwar nicht so sagen, aber sich dennoch so verhalten, als wäre das wirklich ihres Herzens Meinung. Ich kann diese Meinung, zwar nicht mit ihren Worten, aber dem Sinne nach, wohl am besten damit bezeichnen, daß ich sage: Sie meinen, der Sakramentsempfang mache geschickt zum Sakramentsempfang, und je öfter man es empfahe, um so geschickter und bereiter werde man dazu. Finden sie dies nun in ihrer innern Erfahrung nicht bestätigt — und wie oft habe ich klagen hören, daß man trotz häufigen Sakramentsempfangs immer wieder in altes Unwesen zurückfalle — und werden sie dann an der Kraft des Sakramentes irre, so ist das schlimm genug. Für noch schlimmer aber halte ich, wenn sie diese Erfahrung nicht an der

Richtigkeit ihrer Meinung irre macht. Ich will diese Meinung nicht mit dem krassen Worte bezeichnen, daß sie dem Sakrament eine Art medicinaler, physisch-geistiger, magischer oder wie man das nennen will, Wirkung beilegen, kurz eine Wirkung, kraft deren das Sakrament durch sich selbst jenen Segen wirkte, welchen die Schrift vom bußfertigen, gläubigen Empfang abhängig macht. Ich brauche dagegen bloß zu fragen, wie könnte man denn, wenn das Sakrament mit einer Art Naturnothwendigkeit Segen brächte, dasselbe sich auch zum Gericht genießen? Will man aber der Sache tiefer auf den Grund gehen und aus der Schrift des Irrthums Meister werden, so habe ich bloß zu fragen: Wo steht denn geschrieben, daß der Sakramentsempfang zum rechten Sakramentsempfang geschickt mache, d. h. daß das Sakrament des hl. Abendmahls dazu gesetzt sei, das in uns zu wirken, was sich aus der Schrift als rechte Vorbedingung für den gesegneten Empfang des Sakramentes ergibt? Als unerläßliche Vorbedingung nennt aber Schrift und Kirche den bußfertigen Glauben oder Reue und Glaube. Ohne dieses empfängt Niemand den Segen des Sakramentes, welches nicht dazu gesetzt ist, im Abendmahlsgaste Buße oder Reue und Glaube zu wirken, sondern im Empfang des Leibes und Blutes des Herrn dem bußfertigen Gläubigen die Vergebung der Sünden zu versiegeln und ihn so in Buße und Glauben zu stärken. Was aber gesetzt ist, Buße und Glaube zu wirken, das ist nicht das Geheimniß dieses Sakramentes, sondern das ist das Wort, das mit dem Hammer des Gesetzes das harte Herz zerschmeißt und mit dem Balsam des Evangeliums das Zerschlagene heilt und die Gebeugten zur Zuversicht des Glaubens aufrichtet. Diese Doppelwirkung mußt du dir haben vom Wort widerfahren lassen, ehe du dich geschickt fühlst, das Sakrament dir nicht zum Gericht, sondern zum Segen zu empfahen. Du sollst dich nicht dieser dem Fleisch unbequemen und kämpfereichen Schulung des Wortes damit entziehen, daß du dich zum Sakrament deines Herrn in der Meinung flüchtest, in ihm sanft und wie im Schlafe zu empfangen, wozu der Herr dich durch sein Wort tüchtig und geschickt machen will. Magst du das Sakrament noch so oft empfangen, und du hast dir nicht zuerst dein Herz durch das Wort des Gesetzes und des Evangeliums zum rechten Empfang zubereiten lassen,

so hast du vom Sakramentsempfang keinen Segen zu erwarten. Die Fülle der Gnadenherrlichkeit und Erbarmung Jesu Christi wird im Sakramente nicht dem zu Theil, welcher demselben eine Wirkung und Bestimmung andichtet, zu welcher der Herr nicht sein Sakrament, sondern sein Wort gesetzt hat. Es helfen dir deine Träume von Liebesherrlichkeit und Vermählung deiner Seele mit ihrem Bräutigam nichts, wenn deine Seele sich nicht wie eine demüthige Magd hält, vielmehr den Segen der Gemeinschaft mit ihrem Herrn auf eigen ersonnenem Wege sucht, statt sich den Weg führen zu lassen, welchen der Herr in seinem Worte gesetzt hat. Siehe wohl zu, ob deine Sakramentsverherrlichung nicht in Mißachtung des Gnadenmittels des Wortes umschlägt! Es gibt eine geistliche Trunkenheit, die mit furchtbarer Ernüchterung endigt. Willst du sie nicht erfahren, so begib dich zuerst in die Zucht des Wortes! Das Sakrament ist nicht dazu gesetzt, dir deine Armuth und Blöße aufzudecken, dein Herz zu zerschlagen, dich mühselig und beladen, dürftig und hungrig fühlen zu lassen. Vielmehr soll es dir eine Speise und Sättigung bringen, deren Fülle von unaussprechlicher Herrlichkeit ist. Dies aber allein denen, die mühselig und beladen, hungrig und durstig sind durch Wirkung des Wortes, von welchem sie sich haben züchtigen und zu gläubigem Verlangen aufrichten lassen. In seinem Worte streckt der Herr die Hand nach dir aus, um dich zu seinem Sakrament zu führen und dich zu dessen gesegneten Empfang recht zuzubereiten. Darum nicht darnach frage, ob du zum Sakrament gehest, sondern darnach, ob du an der Hand dieses Wortes und von ihm getroffen und gedrängt zu dem Altare deines Herrn tretest. Das Sakrament bereitet dein Herz nicht zu dessen gesegnetem Empfang zu, hast du dein Herz nicht vom Worte recht hiefür zubereiten lassen. Und dessen Wirkung kannst du nicht mit eigenen Zubereitungen ersetzen, kannst nicht dem Herrn des Wortes Zeit und Stunde bestimmen, nicht mit Regeln ihm vorschreiben, wann dieses Wort in dir sein Werk vollbracht haben und in dir den rechten Hunger nach der Gnadenversiegelung im heiligen Sakrament gewirkt haben müsse. Oder meinst du, du müssest Deinem Herrn mit deinen Regeln nachhelfen, statt dessen gewiß zu sein, Er werde dich nicht verlassen und versäumen, und sein Wort auch in Dir kräftig sein lassen, wenn du dich nur täglich seines Dienstes nicht weigerst?

Nur mußt du dir auch den Dienst so gefallen lassen, wie es dem Herrn, nicht wie es dir gut dünkt. Denn du weißt nicht aus dir heraus, was dir zu dieser oder jener Zeit Noth thue, ob dir der Herr den Stachel des Gesetzes, oder den Balsam der Verheißung, den Angstruf: Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen? oder die Triumphstimme: Gott sei Dank, der uns den Sieg gegeben hat durch unsern Herrn Jesum Christum! zu kosten geben und ins Herz und auf die Lippen legen wolle. Was aber immer dir der Herr zu empfinden gebe, ob Druck oder Freudigkeit, ob Zuversicht oder Verzagtheit, wenn du dir nur sagen kannst: Nicht meine Gedanken haben mir dies zuwege gebracht; Sein Wort hat mir in's Herz gebrannt; von Seinem Wort, nicht von meiner Regel, habe ich mich zu jenem Tische ziehen lassen, an welchen er die Mühseligen und Beladenen erquickt und die nach Stärkung ihres Glaubens Verlangenden speist — dann darfst du getrost hingehen und des Segens des heiligen Mahles gewärtig sein.

Daß du Sein Wort und die Wirkung dieses Wortes für dich habest, wenn du zum hl. Abendmahl gehst, daß muß dein Hauptanliegen sein. Willst du an die Stelle dieses Wortes deine Regel setzen und meinst du, der Herr werde nach dieser fragen? Soll dir die Bürgschaft für den Segen des Sakramentes statt der Prüfung deiner selbst am Worte und mittelst des Wortes jene Regel geben, welche du dir nun einmal gesetzt hast, häufig zum hl. Abendmahl zu gehen? Und nun soll deine Regel entscheiden, ob und wann du gehest, und auf deine Regel hin willst du gewiß sein — gleichviel wie deine Selbstprüfung ausfalle — daß oft Gehen viel helfe? Und wenn es nun nicht hilft? Willst du die Verantwortung auf dich nehmen, daß du dem Herrn dich genaht hast auf keinen andern Grund hin, als weil es nun einmal deine oder deiner Verbrüderung Regel war? Getraust du dir bei deiner selbst oder bei anderer Berathung nach dieser deiner selbstgemachten Regel zu entscheiden, ob du oder dein Bruder bedürfe zum Sakrament des Herrn hingewiesen, oder nicht vielmehr erst in die Schule des Wortes Gottes geschickt zu werden? Die Sache wäre freilich unbeschreiblich einfach und ohne alle Verantwortung, forderte weder eigene noch anderer Seelen Prüfung, hätte allezeit unzweifelhafte Gewißheit und unfehlbare Segenswirkung, wenn der Satz wahr wäre, daß der Empfang vom Fleisch und Blute

Christi im hl. Sakrament der einzige Heilsweg wäre. Wie leicht wäre da die Seelsorge, wie leicht die Berathung seiner selbst! Man ginge oder schickte zum Tische des Herrn, je öfter um so besser, je häufiger um so gesegneter. Und so unglaublich es klingt und so gedankenlos sich diese Meinung über das Schriftwort und seine Mahnungen und Warnungen hinwegsetzt, so hört man gleichwohl solches Unterfangen als das richtige Heilmittel für sich selbst, oder für Andere, oder für die gesammte Christenheit predigen. Ja was das Schlimmste ist, man nennt dies den königlichen Weg und die rechte Signatur auserwählter Christen.

Wenn wir die Weltkinder zurechtbringen wollen, sehen wir Christenkinder uns zuerst darauf an, ob wir selbst auf rechtem Wege wandeln! Wenn uns die Ehrung und der rechte Brauch des hl. Sakramentes am Herzen liegt, lasset uns hüten, Ehren und Brauch nach eigenen Gedanken und Regeln zu dichten! Des Herrn Wort und dies allein bleibe unseres Fußes Leuchte auch auf dem Gange zum Altar des Herrn Jesu Christi. Dann werden unsere Steige richtig sein. Nicht dadurch, daß unsere Füße oft einen Weg betreten, wird er der gerade und richtige, sondern allein dadurch, daß nicht wir das Richtmaß ziehen, sondern es uns vom Herrn durch Sein Wort ziehen lassen. Dazu verhelfe Gott uns Allen nicht nach dem Maß eigener vermeintlicher Erleuchtung, sondern durch das untrügliche Licht Seines hl. Wortes! —

3.

Die kirchliche Verwaltung des heiligen Abendmahls.

Unter den Schätzen der Heilswahrheit, welche der Kirche Christi durch die lutherische Reformation wiedererschlossen worden sind, gereinigt von hergebrachten Irrthümern und Mißbräuchen, neu gehoben aus dem Worte Gottes, reiner erkannt in ihrem Wesen, voller und tiefer erfaßt in ihrer Bedeutung für die Kirche und den Heilsglauben, nimmt ohne Frage die Lehre von den Gnadenmitteln eine hervorragende und maßgebende Stellung ein. Die Geschichte der Reformation beweist es, wie alles Zeugen und Kämpfen Luthers sich immer bewußter und bestimmter dahin concentrirte, diese Mittel in ihrer Schriftmäßigkeit, Einzigartigkeit und Allgenugsamkeit gegen den Hierarchismus und Nomismus der Einen, und wiederum in ihrer unbedingten Nothwendigkeit für den Glauben und die Kirche, in ihrer Integrität und Heilskräftigkeit gegen den Enthusiasmus und Spiritualismus der Anderen aufzuweisen und zu vertheidigen. Die Kämpfe der Reformation um den Glauben an Christum, um die Wahrheit und Kraft, den Trost und die Hoffnung desselben, waren wesentlich zugleich Kämpfe um die Gnadenmittel, um das Wort, die Taufe, das Abendmahl. Und sie mußten es sein, weil eben diese die eigenthümliche Natur des rechtfertigenden evangelischen Glaubens mitbedingen, sofern er Glaube an die freie und zugleich zuverläßig gewisse weil gebundene Gnade Gottes in Christo ist, d. h. an wahre und wirkliche Gnade; und wiederum ein Glaube, der seinerseits nicht zur Ungewißheit oder gesetzlichen Knechtschaft verurtheilt ist, sondern gleichfalls der freie und gewisse zumal d. h. wahrer und wirklicher Glaube sein kann, weil er sich unbedingt an die Gnadenmittel gewiesen und gebunden sieht. Denn solchen Glauben, der allein des Glaubens werth ist, hat der Herr ermöglicht; ihn fordert, wirkt und erhält er, indem er seiner und

seines Geistes Wirksamkeit Gnadenmittelgestalt gegeben. Und eben dies ist es, was Luther klar erkannt hatte und wovon gegen Freund und Feind zu zeugen er sich berufen wußte.

Fassen wir dieselbe Sache von der andern Seite. Der wahrhafte und wirkliche Christus, den der rechtfertigende reformatorische Glaube sucht und ergreift, an dem ihm Alles allein gelegen ist und dessen er schlechthin gewiß und sicher sein will und muß, das ist nur Christus, der fleischgewordene und gekreuzigte, der auferstandene und verklärte zumal. Diesen Einen, einheitlichen und ganzen Christus hat und erfaßt der Glaube aber nur in den Gnadenmitteln. Sie allein gewähren ihm die erforderliche und ausreichende Bürgschaft für die Identität und Ungetheiltheit des Christus im Fleisch und im Geist. Denn Christus erweist sich eben als solcher, bezeugt, vermittelt und versiegelt seine Gegenwärtigkeit Wirksamkeit und Einwohnung im Geiste nur durch jene Mittel, die er selbst in den Tagen seines Fleisches dazu verordnet, gestiftet und gesegnet hat. Und der heilige Geist wiederum erweist sich als den Geist Christi und der Gemeinde Christi unter Anderem eben dadurch, daß er, obgleich der Herr über Alles, sich und sein Wirken um unsertwillen in freier Herablassung an diese Mittel gebunden hat.

Darum will Luther von keinem andern Christus wissen, als dem im Wort, in der Absolution, im Wasser der Taufe u. s. w. sich uns bezeugenden und mittheilenden. Diesem gegenüber ist ihm jeder andere ein selbstgemachter, eingebildeter Christus: sei es der der autonomen hierarchischen Werkerei, sei es der nicht minder autonomen, wenn auch antihierarchischen, Geisterei. Beide treten dem Wesen und Werth der Gnadenmittel zu nahe; jene, indem sie sich anmaßt, selbst neue Sakramente schaffen zu können; diese, indem sie die von dem Herrn verordneten gar nicht oder nicht voll zu würdigen weiß. Daher auch der doppelte Protest: nicht Buchstabe, sondern Geist; nicht Werk, sondern Glaube; nicht die Priesterkirche, sondern Christus; und wiederum: kein Geist außer und neben dem Wort, kein Christus und kein Glaube ohne die Gnadenmittel, darum auch kein Christus ohne seine Kirche, als der primären Inhaberin und Verwalterin dieser Mittel. Das sola fide Luthers versteht darum und bekennt mit ihm nur, wer dasselbe in seiner unzertrennlichen Verbindung mit jener andern

These erkennt: quod sine verbo et sacramentis jactatur ut Spiritus, sit ipse diabolus. Wie denn auch der 4. und der 5. Artikel der Augustana eng zusammengehören und schlechterdings nicht von einander getrennt werden können und dürfen *).

Man kann deßhalb Vieles und vielerlei Wahres und Halbwahres über die Principien der Reformation sagen und setzen, und verlegt sich doch die Einsicht in das Wesen derselben, und namentlich des rechtfertigenden Glaubens den sie verkündigt, und kann sich doch keine Rechenschaft geben weder über die innere Nothwendigkeit des Entwickelungsganges, den sie zu durchleben, und der Kämpfe, die sie zu bestehen hatte, noch über die vielgeschmähte Festigkeit und Energie, mit welcher Luther diese Kämpfe führte, wenn man das entscheidende Gewicht und die allseitig bedingende Bedeutung, welche die Gnadenmittel für seinen Glauben haben, nicht ins Auge faßt oder absichtlich und tendenziös ignorirt. Man sieht dann nichts als Starrheit, Buchstabendienst und Lieblosigkeit, weiß da nur von „unüberwundenen Resten mittelalterlicher Anschauung" zu reden, wo es sich um das Herzblut reformatorischen Glaubens handelt und wo dieser seinen eigentlichen Lebensherd schützt und vertheidigt. Dann aber sollte man sichs auch offen gestehen, daß man diese Reformation nicht will, daß ihr Glaube ein überwundener Standpunkt ist, und daß man weder mit diesem, noch überhaupt mit einer Kirche etwas zu schaffen haben wolle, die, wie man von ihr meint, von dem Zauber eines magisch wirkenden Gnadenmittelamts umstrickt ist, und die überdies unter dem Bann und Fluch Lutherscher Lieblosigkeit liegt **), — statt mit der einen Hand an

---

*) Ut hanc fidem (justificantem) consequamur, heißt es dort institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta; nam per verbum et sacramenta tamquam per instrumenta donatur Spiritus Sanctus, qui fidem efficit. Und im Artikel 28 wiederholt Melanthon, daß der heilige Geist, die Gerechtigkeit und das ewige Leben non possunt contingere nisi per ministerium verbi et sacramentorum. S. auch Apol. p. 100. 288; Artt. Smalcc. p. 340 (Ausg. v. Müller).

**) Wie Hundeshagen, wofür man ihm nur danken kann, dies offen in seinen „Beiträgen zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik" Bd. 1. 1864. p. 438. ausspricht.

ihr noch festzuhalten, wozu man wol Gründe haben mag, und mit der andern ihr einen Glauben zu substituiren und als genuin reformatorischen aufzudringen, der ihr nicht nur fremd ist, sondern den sie bekämpft. Eigentlich meint und sucht man ein tertium, glaubt vielleicht auch im Besitz eines Solchen zu sein, das nicht reformirt und nicht lutherisch ist. Dagegen wäre an sich gar nichts einzuwenden. Dann wolle man es aber auch, sage es klar und führe es rein durch. Nicht aber muthe man Anderen zu, die auch wissen, was Luthers Lehre und lutherisches Bekenntniß ist, und denen es nicht minder heilige Gewissenssache ist, daran festzuhalten, sich dafür jenes tertium als den vermeintlich echten lutherischen Glauben in die Hand spielen zu lassen *).

---

*) Ich habe hierbei besonders die Unionsdoctrin neuesten Datums und ihre Auffassung und Darstellung der Lehre Luthers und der Reformation im Auge, wie sie ihren Ausdruck gefunden hat in Dorner's Geschichte der protestantischen Theologie (München, 1867), in desselben auf dem Kieler Kirchentage gehaltenen Vortrage über die Rechtfertigungslehre und ihren Einfluß auf christliche Erkenntniß und christliches Leben, und ebenso auch — in der bekannten, theologisch und kirchlich, rechtlich und historisch, christlich und sittlich denkwürdig bleibenden Denkschrift des Berliner Oberkirchenraths. Denn hier werden die Principien der Reformation, namentlich die Lehre von der Rechtfertigung, theils so herausgeschält aus dem lebendigen organischen Zusammenhange, in welchem sie mit dem ganzen kirchlichen Bekenntnisse, insonderheit auch mit der Lehre von der Person Christi und den Gnadenmitteln stehen, theils in ein eigenes und specifisch anderes Lehrganze hineingesetzt, daß ihnen in dieser Isolirung und Versetzung jede beliebige Deutung, namentlich diejenige gegeben werden kann, die es ermöglicht, die erstrebte Union als das urspрüglich Reformatorische zu behaupten, die kirchliche Lehrentwickelung als eine Verirrung zu bekämpfen und die neueste Unionsdoctrin für die echte Frucht der Reformation auszugeben. Diese Taktik verräth aber nicht nur zu offen ihre Absicht und kann sich dem Zeugniß der Geschichte gegenüber nicht halten (s. die neueste, durch historische Akribie und Treue, wie durch Ruhe und Unbefangenheit der Darstellung sich wohlthuend auszeichnende Schrift von Schmid: „der Kampf der lutherischen Kirche um Luthers Lehre vom Abendmahl“ Leipzig 1868); sondern sie kann es auch wider ihren Willen nicht hindern, daß ihr eigenes Werk ihr über den Kopf wachse und daß sie dem negativen Protestantismus in die Hände arbeite, dem die so an die Luft gesetzte Rechtfertigung aus dem Glauben nichts weiter mehr ist, als das von den Tagen des Rationalismus her uns wolbekannte Bewußtsein des Menschen von seiner Selbstverantwortlichkeit.

Gewiß, man braucht sich nur wenig mit Luthers polemischen und exegetischen Schriften, wie mit seinen homiletischen Zeugnissen vertraut gemacht zu haben, um sich davon zu überzeugen, daß die reine, schriftgemäße Lehre von den Gnadenmitteln den eigentlichen Charakter der lutherischen Reformation und Kirche, ihres Glaubens und ihrer Theologie aufs wesentlichste bedingt. Steht sie doch auch im engsten Zusammenhange mit allen andern Hauptartikeln der Lehre: mit dem von der Person Christi, dem heiligen Geiste und seiner Wirksamkeit, mit dem von der Gnade, dem Glauben und der Rechtfertigung, von der Kirche und ihrem Amt. Ebenso übt gerade sie den directesten Einfluß aus auf die Auffassung und Behandlung aller Lebensfragen, wie sie unsere Kirche von je bewegt haben und heute aufs neue bewegen: der Fragen über Confession und Union, Kirchenamt und Kirchenregiment, kirchliches Leben und amtlich kirchliche Seelsorgepraxis. Wir verstehen darum auch, warum grade die lutherische Theologie, wie keine der andern Confessionen, eine solche Reihe der gründlichsten Forschungen auf dem Gebiete eben dieser Lehre aufzuweisen hat; und warum grade diese Lehre auch in neuerer und neuester Zeit Gegenstand der sorgfältigsten exegetischen, historischen und dogmatischen Untersuchungen und Erörterungen gewesen ist. Die Schriften von Rudelbach, Kahnis, Thomasius, Dieckhof, Frank, Schmid, die lange Reihe der bedeutendsten und fruchtbarsten Abhandlungen, wie sie Harleß, Thomasius, Hofmann, Delitzsch u. A., in der Erlanger und der Rudelbach-Guerickeschen Zeitschrift veröffentlicht haben, liefern dafür die ausreichenden Belege. Für meinen nächsten Zweck verweise ich die Leser namentlich auf die beiden, vorstehenden Abhandlungen von Harleß über die kirchlich-religiöse Bedeutung der reinen Lehre von den Gnadenmitteln, und über das heilige Abendmahl nach seiner Bedeutung für das Heilsbedürfniß.

Ich thue dies um so freudiger, als ich mich mit ihnen durchaus einverstanden wissen kann, und als ich mir nicht die Aufgabe gestellt habe, die Lehre von den Gnadenmitteln, speciell von dem Abendmahl, darzustellen und nach jenen praktischen Beziehungen zu beleuchten. Ich beabsichtige vielmehr, gegebenen Verhältnissen und Anlässen Rechnung tragend, einen scheinbar nur äußerlichen Punkt, die kirchliche Abendmahlspraxis insonderheit, zu

erörtern, um zu untersuchen, was sich aus derselben etwa für die Lehre der Kirche und demgemäß auch für das pastorale Verhalten in concreten Fällen ergeben könnte. Denn die Kirche zeugt von ihrem Glauben, namentlich bei den Sakramenten, nicht bloß durch ihr Bekenntniß, sondern nicht minder auch durch ihre Praxis. Von dieser Seite aber ist meines Wissens unsere Frage noch gar nicht gebürendermaßen ins Auge gefaßt und beleuchtet worden.

1. Die kirchliche Abendmahlspraxis.

Wenn die Augsburgische Confession Art. 7 mit Recht zu den wesentlichen Functionen und Kennzeichen der Kirche außer der rechten Predigt des Worts auch die schriftgemäße „Verwaltung" der Sakramente rechnet, so will sie damit nicht blos gesagt haben, daß der Glaube und die Lehre der Kirche von den Sakramenten mit der hl. Schrift übereinstimmen müssen, sondern daß auch der kirchliche Vollzug dieser beiden Handlungen, die Verwaltung und der Brauch derselben, der Einsetzung und dem Glauben gemäß zu geschehen haben, oder daß, wie sie es ausdrücklich ausspricht, „die Sakramente dem göttlichen Worte gemäß gereicht werden." Demnach hat die Kirche, will sie anders als treue Haushalterin über die ihr anvertrauten Gottesgeheimnisse erfunden werden, sich allerdings dessen vor Allem aus dem Worte Gottes zu vergewissern, ob auch das, was sie von den Sakramenten glaubt und bekennt, der heiligen Schrift gemäß sei. Aber nicht minder hat sie auch diesem Wort über die Praxis Rechenschaft zu geben, welche sie bei der Verwaltung derselben beobachtet, und hat die Grundsätze nach der Schrift zu prüfen, von welchen sie sich dabei leiten läßt.

Selbstverständlich kann hierbei nur die grundsätzliche Praxis, das praktische Ideal, dem die Kirche nachstrebt, in Betracht gezogen werden; nicht aber die rein empirische Gestalt und Erscheinung derselben, die immer auch fremdartigen und zufälligen Einflüssen ausgesetzt ist und Mißstände mancherlei Art zu tragen hat. Ja die empirische Praxis kann von Mißbräuchen größeren oder geringeren Gewichts heimgesucht sein, deren sofortige oder gründliche Beseitigung nicht immer in der Macht der Kirche und ihres Amts liegt. Doch hat dieselbe sich dafür stets ein offenes Auge zu bewahren und nach Kräften auf Beseitigung herrschender wirklicher Mißbräuche hinzuarbeiten.

Sehen wir namentlich auf die empirische Abendmahlspraxis, so wird nicht in Abrede gestellt werden wollen, daß dieselbe in allen lutherischen Landeskirchen, vornehmlich in Folge der eigenthümlichen Verflechtung unsrer Kirche mit dem Staat, von Unzuträglichkeiten mancherlei Art, von verschiedenen in den verschiedenen Territorien gedrückt ist, die den Grundanschauungen und Grundsätzen unsrer Kirche hinsichtlich der Abendmahlsverwaltung nicht entsprechen und mehr oder minder Beschwerendes für ihre Diener und Glieder haben. Wir schweigen hierbei von der principiellen Billigung oder Forderung gemischter Abendmahlsgemeinschaft im Interesse eines indifferenten oder eklektischen Unionismus. Denn dies ist nicht ein abusus, sondern ein Bruch mit dem Princip der Kirche und kommt einem Aufgeben derselben gleich. Dagegen kann es nicht für das Normale gehalten werden, daß, wie die Sachen gewöhnlich liegen, in unserer Kirche die ganze Menge der Getauften und Confirmirten unterschiedslos und lediglich auf Grund einer Confirmation, die zum Theil durch bürgerliche Rücksichten bestimmt ist, gleichen Anspruch auf Zulassung zum Abendmahl zu erheben berechtigt ist und so ohne Weiteres mit der Abendmahlsgemeinde zusammenfällt, sofern nicht Einzelne sich selbst fern halten und auch in der Lage sind, es thun zu dürfen; daß dessen ungeachtet weder das Sakrament selbst vor Mißbrauch, noch die Communikanten vor seelengefährlicher Nießung desselben durch eine geordnete geistliche Zucht im evangelischen Sinne nach Möglichkeit geschützt sind; daß hie und da die Sitte besteht, die Abendmahlsfeier nur zu gewissen Zeiten im Jahre öffentlich anzusagen, daß die Privat-Communionen noch so verbreitet sind und die parochialen Schranken so häufig aus rein persönlichen Rücksichten durchbrochen werden; endlich daß die Theilnahme an dem Gemeindeabendmahl Vielen eine gesetzlich auferlegte Pflichtsache, Anderen lediglich eine äußerliche Gewohnheitssache ist, die um so mehr Bedenken erregt, wo sich mit ihr allerlei Vorstellungen und Motive abergläubischer oder anderer Art verbinden.

Ich weise auf diese allbekannten und oft beklagten Mißstände mannigfacher Art und sehr verschiedenen Gewichts nicht hin, um sie alle als den Bestand der Kirche gleich gefährdende und durchaus nicht zu duldende zu bezeichnen, oder um eine Beseitigung derselben in dem Sinne zu befürworten, als habe die Kirche ihr Ab-

sehen auf Ausscheidung und Sammlung einer Elite von Gläubigen, einer sogenannten Gemeinde von Heiligen zu richten, wie von manchen und sehr achtbaren Seiten her auch heute wieder ihr empfohlen wird.

Ich weiß vielmehr den Bestand der Kirche als Volkskirche, auch im Unterschied von ihrer staatskirchlichen Existenzform, die unter unsern Augen sich zu überleben beginnt, wohl zu würdigen. Und wie ich es für einen nicht hoch genug anzuschlagenden Segen und Gewinn der Reformation halte, daß sie auf Herstellung eines evangelischen Volks ihr Absehen und ihre Arbeit gerichtet hatte, so halte ich es auch für Pflicht der Kirche, sich den Völkern und diese sich zu erhalten, so lange als die Völker sie nicht von sich stoßen.

Vielmehr wollen die obigen Erinnerungen an die bestehende Abendmahlspraxis nur zeigen, wie nothwendig es ist, daß man zwischen dem Wesen und den Grundsätzen der kirchlichen Praxis und ihrer empirischen Erscheinung unterscheide, und wie bedenklich und irreleitend es sein müßte, wenn man die letztere ohne Weiteres und deshalb schon als normirende Basis für das pastorale Verhalten in zweifelhaften Fällen ansehen wollte, weil sie die hergebrachte ist und weil für sie eine mehr oder minder allgemeine Observanz spricht. Solches Recht räumt unsre Kirche nicht einmal den von ihr selbst sanctionirten Grundsätzen und Ordnungen der Praxis unbedingt ein. Propter sacramenta, sagt sie, ordo institutus est, non autem propter ordinem sacramenta. Sie will nicht Richterin in eigener Sache sein und begründet darum die bindende Kraft und Autorität ihrer Ordnungen in letzter Instanz nicht damit, daß sie die ihrigen und von ihr gesetzlich festgestellten sind, sondern sie unterwirft sie der heiligen Schrift und dem Bekenntniß, und will sie darauf hin geprüft und beurtheilt haben, ob sie dem Evangelium widersprechen oder nicht. Und die empirische Praxis vollends, die so leicht fremdartigen, äußeren Einflüssen ausgesetzt ist, will noch viel mehr dieser steten und wachen kirchlichen Selbstkritik unterstellt sein; denn es gibt kein Verfahren, welches die Kirche sicherer und schneller auf Irrwege verleiten könnte, als dasjenige, eine üblich gewordene Praxis ungeprüft zur Basis für ein weiteres Verhalten und Vorgehen zu machen. Der erste, noch so geringe Rechnungsfehler muß da im weiteren Verlauf der Rechnung immer größere Dimensionen annehmen. So bezeugt es uns die

Geschichte des kirchlichen Lebens schon im altkatholischen Zeitalter; mehr noch ist eben dies das Verhängniß der römischen Kirche, dem sie sich selbst durch Behauptung ihrer Infallibilität rettungslos überliefert hat.

Insonderheit gilt das Gesagte von der kirchlichen Verwaltung der Sakramente. Von ihr fordert unsre Kirche den directen Nachweis, daß sie dem Evangelium und der Einsetzung gemäß sei. Ordo debet servire administrationi sacramentorum, non imperare, sagt Gerhard. Und von ihrer Abendmahlsfeier behauptet sie, im Gegensatz zur römischen Messe, daß sie „bei uns in ihrem rechten Brauch geblieben, wie sie vorzeiten in der Kirche gehalten, wie man beweisen mag aus St. Paulo 1. Cor. 11, darzu auch vieler Väter Schriften" (Augsb. Conf. Art. 24).

Welcher Gebrauch unsrer Kirche hier als der „rechte" gemeint sei, welche Anschauung von dem Sakrament ihm zu Grunde liege und in ihm sich kund gebe, und daß dieselbe der Schrift gemäß und auch die alt- und gemeinkirchliche sei, wie die Augustana behauptet, — dies zu erörtern und zu erweisen, ist die Aufgabe, die ich mir gestellt sehe. Um mich auf meine nächste Aufgabe zu beschränken, nehme ich hierbei Umgang von der an sich sehr wichtigen und einer besonderen Untersuchung werthen und bedürftigen liturgischen Seite der kirchlichen Abendmahlsverwaltung, und fasse lediglich die kirchlich-pastorale Seite derselben ins Auge. Was ist in dieser Hinsicht Brauch und Ordnung in unsrer Kirche?

Bei der Beantwortung dieser Frage muß es Jedem sofort auffallen, daß unsere Kirche, und zwar großentheils in Uebereinstimmung mit der gesammten Kirche aller Zeiten, eine Praxis bei der Verwaltung des heiligen Abendmahls befolgt, die in nicht unwesentlichen, jedenfalls sehr charakteristischen Punkten von derjenigen abweicht, welche sie nicht blos bei der Verkündigung des Wortes, sondern auch bei der Verwaltung der Taufe beobachtet. Der allgemeine Grundsatz, den sie für alle Verwaltung der Gnadenmittel aufstellte: quod nemo debeat in ecclesia publice docere aut sacramenta administrare, nisi rite vocatus, deutet schon auf eine verschiedene Stellung hin, die sie hierbei zum Wort einerseits und zu den Sakramenten andrerseits einnimmt. Denn was das Wort anlangt, so unterscheidet sie die öffentliche und die private Verkün-

digung desselben und fordert nur für jene den ordentlichen Beruf. Dagegen berechtigt und verpflichtet sie ihre gläubigen Glieder dazu, daß sie jeder für sich selbst mit dem Worte Gottes fleißig verkehren und sich aus demselben erbauen, und ebenso auch sich gegenseitig untereinander lehren, strafen, tröſten sollen; und erklärt ausdrücklich, daß solch privates Zeugniß, wenn es anders schriftgemäß ist, auch kräftig und wirksam sei, unangesehen ob der Zeugende ordinirt sei oder nicht. Zwar kennt und betont unsre Kirche auch einen Unterschied zwischen der privaten, brüderlichen Verkündigung der Sündenvergebung und der amtlich ertheilten Absolution, sie würde sonst die letztere nicht so dringend als ein maximum beneficium empfehlen, wie sie es thut (Augsb. Conf. Art. XI. XXV). Aber weit entfernt, diesen Unterschied auf eine erhöhte, durch die Ordination bedingte und bewirkte Heilskräftigkeit des Wortes an sich zurückzuführen, stellt sie vielmehr in dieser Hinsicht das mutuum colloquium und die consolatio fraternalis durchaus neben die amtliche Verwaltung der potestas clavium (Schmalk. Art. III, 4) *).

---

*) Auf die oft ventilirte Frage, ob denn jener Unterschied noch bestehen und worauf derselbe beruhen könne, wenn der römische Ordinationsbegriff verworfen wird, hat Luther schon früh die allein richtige Antwort gegeben. Denn so schreibt er in seiner Resolution des 13. seiner Leipziger Sätze v. J. 1519 (Walch B. XVIII, 944 ff.) zu Matth. 16: „Wer kann leugnen, daß die Schlüssel dem gegeben seien, welcher auf Offenbarung des Vaters Christum bekennet? Woraus dann folgen muß, daß wo die Offenbarung des Vaters und Christi Bekenntniß ist, daselbst auch die Schlüssel seien ... Wenn das nun richtig ist, so ist zugleich richtig und ausgemacht, daß keinem einzelnen oder gemeinen und ungewissen Menschen die Schlüssel gegeben seien, sondern der Kirchen allein. Denn wir sind von keinem einzelnen Menschen gewiß, ob er die Offenbarung des Vaters habe oder nicht. Die Kirche aber ist es, die sie ohne allen Zweifel hat. Denn sie ist der Leib Christi, ein Fleisch und von einem Geist lebend mit Christo. Sie ist der Petrus, der Offenbarung Zuhörer, so auch die Schlüssel empfängt.“ Ebenso und noch bestimmter äußert er sich in seinem auf der Wartburg geschriebenen und Franz von Sickingen dedicirten „Büchlein von der Beichte“ (Walch XIX, 1052 ff.) zu Joh. 20, 22. 23: „Das habe ich angezogen, auf daß man dieses Dinges einen rechten Grund habe. Da ist kein Zweifel an, daß Niemand Sünde bindet oder vergibt, denn allein der den hl. Geist so gewiß habe, daß du und ichs wissen, wie diese Worte Christi allhier überzeugen. Das ist aber Niemand, denn die christliche Kirche, d. i. die Versammlung

Ja sie gestattet ihren Gliedern gegebenenfalls im Namen Gottes und der Kirche einem christlichen Mitbruder die feierliche Absolution zu ertheilen: in casu necessitatis absolvit etiam laicus et fit minister ac pastor alterius (Schmalk. Art. p. 341).

Dagegen, was die Verwaltung der Sakramente anlangt, so weiß der obige Grundsatz von keiner anderen als der öffentlichen und amtlichen und zwar deßhalb, weil die Sakramente an sich und ihrer Natur nach nicht Privat-Erbauungs-Mittel, sondern öffentliche, mit dem Dasein der Kirche als einer publica societas zusammenhängende kirchliche Acte sind. Es heißt absolut: nemo in ecclesia debet sacramenta administrare, nisi rite vocatus. Denn das „publice" gehört, wie der deutsche Text klar erweist und wie ja auch unsre kirchliche Praxis es bezeugt, nur zum docere. Dieser Thatbestand schon will für unsere Frage sehr beachtet sein; da er offenbar darauf, als auf seine Voraussetzung hinweist, daß die Sakramente in einem näheren Verhältnisse zur Kirche stehen müssen, nicht blos sofern dieselbe als die Gemeinde des heiligen Geistes das ursprüngliche und allein legitime Subject dieser Verwaltung ist, denn dies gilt ja auch von der Absolution nach dem Grundsatz: claves principaliter et immediate ecclesiae datae sunt (Schmalk. Art. p. 333. 341); sondern sofern sie dieses Geistes Gemeinde ist, d. h. sofern Christus und sein Geist ihrem Wohnen, Walten und Wirken in ihr die Gestalt eines gemeindlichen Organismus und Lebens gegeben haben (Röm. 12, 5. 6. 1. Cor. 12, 13. 27.), der als solcher vor Allem auch als das

aller Gläubigen Christi; die hat allein diese Schlüssel, da sollt du nicht an zweifeln. Und wer ihm darüber die Schlüssel zueignet, der ist ein rechter abgefeimder Sacrilegus, es sei wer es wolle. Von derselbigen Kirche ist jederman gewiß, daß sie den hl. Geist habe, wie das Paulus nach Christo und alle Schrift reichlich beweisen, und auf's kürzeste verfasset ist im Glauben, da wir sagen: daß da sei eine heilige christliche Kirche. Heilig ist sie um des hl. Geistes willen, den sie gewißlich hat.... Also wenn ein Stein oder Holz mich könnte absolviren im Namen der christlichen Kirchen, wollte ichs annehmen.... Darum ist unser Glaube also geordnet, daß der Artikel: Vergebung der Sünde, muß stehen nach dem Artikel: Eine heilige christliche Kirche; und vor diesem: Ich glaube in den heiligen Geist. Auf daß erkennet würde, wie ohne den heiligen Geist keine heilige Kirche ist, und ohne heilige Kirche keine Vergebung der Sünden."

ihm zu eigen gegebene Recht (donum proprie datum ecclesiae) das jus vocandi, eligendi et ordinandi ministros hat (Schmalk. Art. p. 341), und demnach berufen und verpflichtet ist, eine bestimmte Amtsordnung aus sich herauszusetzen, zur Bethätigung seiner Lebensfunctionen und zur Erhaltung und Erbauung nicht etwa nur der Einzelnen als solcher, sondern auch seiner selbst, als des Leibes Christi und des Tempels des heiligen Geistes (1. Petri 2, 5; Ephes. 2, 20—22; 4, 11. 12). In diesem Sinne, scheint es nach jenem Hauptgrundsatz, müssen die Sakramente in einem näheren Verhältniß zur Kirche stehen, darum auch zum Amte der Kirche und seinen Trägern, nicht etwa als zu Organen, die allein befähigt seien, jenen Handlungen sakramentliche Kraft zu verleihen, wohl aber als zu Organen, die ordentlicherweise allein die Ermächtigung haben, im Namen, von wegen und zum Dienst der Kirche, als eines geistlichen organischen Gemeinschaftsganzen zu handeln. Wir merken uns dies vorläufig und gehen weiter.

Denn zunächst will auf einen Unterschied hingewiesen sein, der wiederum bei der Verwaltung der Taufe und der des Abendmahls nach unsrer kirchlichen Praxis zu Tage tritt. Zwar besteht zwischen beiden insofern eine Verwandtschaft, im Gegensatz zur Verkündigung des Worts, als die Kirche auch bei der Taufe mit dem geordneten und regelmäßigen Vollzug derselben nur ihre ordinirten Diener betraut hat, und als sie auch bei ihr, insonderheit bei der Taufe gesunder Erwachsener, grundsätzlich den Vollzug derselben im öffentlichen Gemeinde-Gottesdienste fordert. Da sie aber mit Recht die Kindertaufe empfiehlt und übt, ja sich für verpflichtet hält, die Kinder christlicher Eltern zu taufen (Aug. IX; Apol. 163; Schmalk. Art. p. 320; gr. Katech. 492 ff.), so gestattet sie bei dieser, wie bei der Taufe kranker Erwachsener, aus nahe liegenden und berechtigten Rücksichten theils auf die physische Schwachheit der Kinder, theils auf die Zugehörigkeit derselben zum christlichen Hause, als einer Christengemeinde im Kleinen, ein Abgehen von diesem Grundsatze der Ordnung. Baptismum — sagt Gerhard L. XXI. Cap. IX. §. 254 — ordinarie in publico ecclesiae coetu administrari debere. Denn auch die Taufe ist eine publica verbi praedicatio, die in publico ecclesiae conventu geschehen soll, weil überhaupt die Verwaltung

der Sakramente coram facie ecclesiae debita cum reverentia vollzogen werden und die Kirche mit ihrem Gebet dabei thätig sein soll (s. auch Luthers Vorrede zu s. Taufbüchlein). Doch, fährt er fort, sei die Taufe nicht so an den Ort gebunden, daß sie in casu necessitatis und bei der infirmitas infantum nicht auch in einem Privathause vollzogen werden könnte.

Wichtiger als diese formelle Frage, weil von sachlicher Bedeutung, ist es, daß auch unsre Kirche in Uebereinstimmung mit der ganzen Kirche, wenn auch aus ganz andern Gründen, als die römische, die Wiederholung der rechtmäßig vollzogenen Taufe entschieden verwirft. Das Sakrament der Taufe ist unwiederholbar. S. d. gr. Katech. p. 497. Concordform. p. 605. In doctrina, sagt Chemnitz Exam. Conc. Trid. P. II. Loc. 1. fol. 305, quod Baptismus legitime juxta Christi institutionem collatus, non sit iterandus, et propter quas causas non sit iterandus, de re magna agitur: quo scilicet fundamento, qua certitudine et quo firmamento consolatio illa nitatur, quod pactum gratiae, quod in Baptismo Deus nobiscum iniit, perpetuum sit, quod servare velit, etiamsi ab eo discedamus, si modo in vera poenitentia per fidem ad illud redeamus? S. die Antwort auf diese Frage das. Loc. II, Sect. 8, fol. 333 ff.

Aber unsre Kirche geht bei der Taufe noch weiter, und hierin zeigt sich ein beachtenswerther Unterschied in der Verwaltungsweise der beiden Sakramente. Sie gestattet auch, wie bei der Absolution, ja sie berechtigt und verpflichtet jedes christliche Gemeindeglied, dazu abgesehen von seinem persönlichen Glaubensstande, auch davon selbst abgesehen, ob es Mann oder Weib sei, und trotz der bestehenden kirchlichen Ordnung, in casu necessitatis oder mortis, wenn der Diener des Amts nicht sofort zur Stelle sein kann, die Nothtaufe an einem Kinde zu vollziehen. Denn von der Taufe lehrt sie ausdrücklich, nach Joh. 3, 5, daß sie, sofern sie erlangt werden kann, necessaria sit ad salutem (Aug. Conf. Art. 9), und daß die Kirche es nicht verantworten könnte, lediglich um ihrer Ordnung willen ein sterbendes Kind dieses Sakramentes verlustig gehen zu lassen. Gerhard äußert sich folgendermaßen darüber a. a. O. Cap. IV, §. 34: In extremo necessitatis casu privatis in aedibus a quovis christiano in articulis religionis recte instituto, citra sexus respectum, baptismum administrari posse

statuimus. Denn, sagt er, in sacramento initationis licet extraordinarie agere, quia baptismus est unicum illud medium, per quod infantes ad vitam aeternam regenerantur; und weiter: ne quantum in nobis est a mediis salutis infantulum arceamus. Zwar sei Gottes Gnade an sich nicht an das Sakrament gebunden, nobis tamen incumbit necessitas, divino mandato de administrando baptismo obsequendi. Deßhalb komme hier jener Satz zur Geltung: ordo debet servire administrationi, non autem imperare. Demgemäß verwirft auch unsere Kirche die Meinung als eine falsa und erronea: „Salutem non dependere a baptismo, atque ideo baptismum in casu necessitatis non permittendum esse in ecclesia, sed in defectu ordinarii ministri ecclesiae permittendum esse, ut infans sine baptismo moriatur" (s. d. sächs. Visitations-Artikel, Concord.-Buch p. 851). S. auch Höfling, Sakram. d. Taufe Bd. 1. S. 14 ff.

Doch will hierbei erstens der prägnante und bestimmt umgrenzte Begriff der Nothtaufe beachtet sein. Dieselbe setzt den geordneten Kirchenverband und die kirchliche Sitte der Kindertaufe voraus. Sie ist einerseits nicht zu verwechseln mit der Gnadenmittel-Verwaltung, wie sie Christen, fern und getrennt vom äußern Kirchenverbande, unter sich einrichten können, und andrerseits kennt und gestattet unsre Kirche dieselbe eigentlich nur bei den sterbenden Kindern, weil hier, wie wir gesehen, besondere Heilsmotive eintreten, um derer willen allein sie die Gestattung der Nothtaufe glaubt verantworten zu können. Adulti, sagt Gerhard a. a. O. §. 40, q. 99, quando sacramentorum usu potiri nequeunt, ex desiderio sacramentorum et promissione evangelii contenti esse possunt, cum evangelium etiam sit potentia Dei ad salutem et spirituale semen, ex quo renascimur (ad Rom. 1, 16; 1 Petri 1, 23). Infantibus vero nullum aliud regenerationis et salutis medium praeter baptismum est relictum.

Ferner aber, und darin zeigt sich wieder die größere Verwandtschaft in der kirchlichen Behandlung der beiden Sakramente, fordert die Kirche für die Nothtaufe die nachträgliche Anerkennung und Bestätigung derselben von Seiten des Amtsträgers: nicht etwa im hierarchischen Interesse und zur Sicherstellung der sakramentlichen Vollkräftigkeit der so vollzogenen Taufe, sondern zur Constatirung ihres schriftgemäßen Vollzugs und ihrer kirchlichen Giltig-

keit; nicht damit sie eine valida, sondern eine rata werde. Die kirchliche Bestätigung einer solchen Taufe (s. Luther in s. Bedenken von der Nothtaufe; Walch 10, 2619), die kraft der Vocation der Noth vollzogen worden, will theils die Schriftmäßigkeit des Taufvollzugs constatiren, theils diese Vocation ad hoc anerkennen und ihr das Gepräge der öffentlichen Vocation geben; sie ersetzt also in diesem Falle die Ordination, die dem Täufer fehlte.

Endlich ist noch zu beachten, daß unsre Kirche die Kindertaufe nur bei Kindern christlicher Eltern oder bei solchen, die von ihnen adoptirt sind, und überhaupt nur unter der Bedingung gestattet, daß ihr bestimmte Bürgschaften für die christliche Unterweisung und Erziehung der Getauften gegeben seien. Gerhard (a. a. O. Cap. VIII. §. 198. p. 247 ff.) beruft sich hierfür darauf, daß es Matth. 28 heiße: taufet sie und lehret sie halten Alles, was ich euch geboten habe. Und er thuts insofern auch mit Recht, als der Herr hiermit die Taufe und das Wort in ihrer Verbindung als diejenigen Mittel verordnet hat, an welche die Kirche für all ihre berufende und pflanzende Thätigkeit gebunden ist, und als deßhalb von der Kindertaufe überhaupt nur unter Voraussetzung eines christlichen Hauses und einer christlichen Gemeinde die Rede sein kann. (S. Höfling, a. a. O. Band 1. §. 9 ff.). Die Geheimtaufe der Kinder, ohne Wissen und wider Willen etwaiger nichtchristlicher Eltern und ohne jene Bürgschaften verwirft die evangelische Kirche, z. B. für ihre Missionspraxis unter den Heiden, im Gegensatz zur Praxis der römischen Kirche, ebenso entschieden wie die Zwangstaufe von Erwachsenen. In diesem Punkte ist übrigens die Praxis bei beiden Sakramenten gleichfalls eine verwandte und beruht darauf, daß die Kirche bei beiden sich sowohl der Verantwortung, die sie selbst hierbei zu übernehmen, als auch der Verpflichtungen bewußt ist, die sie den Empfängern aufzuerlegen hat, obgleich diese nicht die gleichen bei beiden Sakramenten sind. Sie hält sich darum nur dann für ermächtigt, die Sakramente zu spenden, wenn diese Verpflichtungen von den Empfängern oder für sie, wie bei der Kindertaufe, übernommen werden; und ebenso nur dann, wenn auch sie selbst, die Kirche, sich in den Stand gesetzt sieht, die Verpflichtungen zu erfüllen, die sie mit der Ertheilung der Sakramente ihrerseits dem Herrn, sich selbst und den Empfängern gegenüber

übernimmt. Schon hieraus erklärt es sich, warum die Kirche die Verwaltung der Sakramente nicht in der Weise frei geben kann und darf, wie die Verkündigung des Worts. Freilich können wir uns bei diesem Grunde nicht beruhigen; er weist uns selbst über sich hinaus und bedarf einer weiteren Erklärung auf die wir später kommen werden.

Vorerst will noch die kirchliche Abendmahlspraxis festgestellt und zugleich constatirt sein, daß und worin dieselbe trotz der Momente, die sie mit der Taufpraxis gemein hat, sich doch auch von dieser wiederum unterscheidet. Wir fassen sie unter folgende Hauptpunkte zusammen, indem wir es selbstverständlich hier nur mit der grundsätzlichen und nicht mit der empirischen Praxis zu thun haben.

1. Unsere Kirche weiß sich für ihre Verwaltung des heiligen Abendmahls schlechthin gebunden wie an das Wort, so an den Act der Stiftung desselben. Nach der Weisung: „Solches thut", ist ihr Beides unbedingt normativ; und sie weiß sich deßhalb dem Herrn verantwortlich dafür sowohl, Wie und durch Wen sie dieses Sakrament verwalten läßt, als auch Wem sie es reicht und unter welchen Bedingungen und Gewährleistungen.

Concordform. p. 664: „Es muß der Befehl Christi: das thut, welches die ganze Action oder Verrichtung dieses Sakramentes, daß man in einer christlichen Zusammenkunft Brod und Wein nehme, segene, austheile, empfange, esse, trinke, zusammenfasset, unzertrennet und unverrücket gehalten werden."

2. Deßhalb verwaltet und behandelt auch sie, in Uebereinstimmung mit der apostolischen und gemeinkirchlichen Praxis, das Abendmahl als das Sakrament der geschlossenen kirchlichen Confessions- und Hausgemeinde (Parochie). Denn während das Wort ein Gemeingut der Christenheit und aller Christen in dem Sinne ist, daß gegebenenfalls jeder Christ jedem Mitchristen dasselbe lehrend, tröstend, mahnend verkündigen kann; und während die Taufe das gemeinsame Band aller Confessionen bildet, indem sie die Taufe gegenseitig als eine wirkliche, wirksame und unwiederholbare anerkennen, und sie zum Theil nur ratihabiren und durch gewisse Acte ergänzen, — bildet das Abendmahl die Schranke zwischen den Kirchen verschiedenen Bekenntnisses.

3. Es steht hiermit in unmittelbarem Zusammenhange, wenn

auch unsere Kirche demgemäß: a) dieses Sakrament sehr charakteristisch als das des Altars und der Communion bezeichnet; und wenn sie b) dasselbe nur öffentlich in dem Gemeinde-Gottesdienste und von dem Gemeinde-Altar, als dem kirchlichen Haustische aus darreicht; — Privatcommunionen gehören, Nothfälle ausgenommen, zu den kirchlichen Mißbräuchen; c) dasselbe nur von ihren berufenen und verordneten Dienern verwalten läßt; — ein Nothabendmahl innerhalb des bestehenden Kirchenverbandes, im Sinne der Nothtaufe, kennt unsre Kirche nicht und mißbilligt dasselbe, noch weniger aber räumt sie Frauen ein Recht zur etwaigen Darreichung desselben ein; und d) ist die amtlich-kirchliche Vollmacht auch des Ordinirten für die Verwaltung dieses Sakraments, sei nun derselbe sub titulo ordinirt oder nicht, ordnungsmäßig an die Grenzen seiner Gemeinde oder Parochie gebunden! Nichtachtung der parochialen Schranken und beliebige Durchbrechung derselben, ohne jedesmalige oder ein für allemal für bestimmte Fälle ertheilte Autorisation von Seiten des competenten kirchlichen Organs, ist wider die kirchliche Ordnung.

Unsere symbolischen Schriften kennen bekanntlich und brauchen noch, wie auch Luther, den Ausdruck „Messe", der ja gleichfalls auf den Zusammenhang dieses Sakraments mit der Gemeinde und ihrem Gottesdienst (dimittere ecclesiam, populum) hinweist. Conf. Aug. XXIV. Apol. p. 248 ff.

Ferner bezeichnen sie es als Sakrament des Altars, Schmalk. Art. P. III, 6; Katech. p. 365 u. 499 ff.; Communio, Conf. Aug. XXVI; Liturgia, i. e. publicum ministerium; synaxis, i. e. multorum communicatio; communis participatio. Conf. Aug. p. 53; Apol. p. 266. Darum keine Winkel- und Privatmessen, sondern nur missae publicae seu communes p. 249 u. 52. 53. „So ists auch nicht recht, daß Einer das gemein Sakrament der Kirchen nach seiner eigen Andacht will brauchen und damit seines Gefallens ohne Gottes Wort außer der Kirchen Gemeinschaft spielen" (qui sacramentum proprium ecclesiae extra ecclesiae communionem ex propria quadam devotione et affectione usurpare vult.). Artt. Smalcc. P. II, p. 302. Das Sakrament soll „öffentlich vor der Versammlung, in einer christlichen Zusammenkunft" gefeiert werden. Concordform. p. 664 ff.

Luther: Das Abendmahl ist „das Sakrament der Kirche", ein „gemein Sakrament der ganzen Gemeinde zugehörig, eingesetzt die christliche Gemeine damit zu speisen und zu stärken;" daher „Synaxis, Communio, d. h. gemeine Messe, da Viele ingemein kommen und nicht ein Einzelner alleine das Sakrament nimmt." Darum „wo diese Person, die Kirche, nicht

da ist, da ist eitel Brod und Wein" (Walch 19, 1491 ff. 1504. 1508. 1576). Ferner: „die Sakramente sollen durchs öffentliche gemeine Amt gereicht werden an Statt Christi und der Christenheit. Wenn man aber den Kranken die Sakramente gibt, so geschiehts aus dem ordentlichen Amt, grade als wenn man das Sakrament sonst vom Altar nähme und brächte es einem in Winkel oder hinter der Kirchenthür; und bleibet also das Amt hier in seinem Werk unverkehrt ... Mit den Kranken gehts, daß sie mit dem Haufen, als vom Altar gereicht, durchs Amt essen und trinken. Christus will auch solch Sakrament haben zur Gedächtniß seines Leidens, daß man öffentlich davon rede. Er hat auch nur die gemeine Messe eingesetzt, und sind alle Worte an Viele gerichtet, nämlich an die ganze Kirche" (W. 16, 1195 ff.). „Man soll das Sakrament nicht lassen heimlich oder in geheim reichen oder empfahen, denn Christus hats eingesetzt zum öffentlichen Amt, sein damit durch Predigen und Bekennen zu gedenken; 1. Cor. 11, 26. (10, 2743). Endlich schreibt er von der Hauscommunion, i. J. 1536, daß der Hausvater „nicht schuldig sei, solche Weise vorzunehmen, sich und sein Hausvölklein zu communiciren, auch darzu unnöthig, weil er darzu nicht berufen noch Befehl hat und ohne das dennoch wohl kann selig werden durchs Wort ... Daß aber ein Hausvater die Seinen das Wort Gottes lehret, ist recht und soll so sein, denn Gott hat befohlen, daß wir unser Kinder und Haus sollen lehren und ziehen, und ist das Wort einem Jeglichen befohlen. Aber das Sakrament ist ein offenbarliche Bekenntniß und soll offenbarliche Diener haben, weil dabei steht, als Christus sagt, man soll es thun zu seinem Gedächtniß, das ist wie St. Paulus sagt, zu verkündigen des Herrn Tod bis er komme. Und daselbst auch spricht, man soll zusammenkommen, und hart straft die, so sonderlich ein Jeder vor sich des Herrn Abendmahl gebrauchen, so doch nicht verboten, sondern geboten ist einem Jeglichen insonderheit sein Haus zu lehren mit Gottes Wort, sich selbst darzu auch, und sich doch Niemand selbst taufen u. s. w. Denn es gar ein anderes ist um ein öffentlich Amt in der Kirchen und um einen Hausvater über sein Gesinde, darum sie nicht zu mengen seind noch zu trennen. Dieweil nun hie keine Noth noch Beruf ist, soll man ohne Gottes gewissen Befehl hie nichts aus Andacht vornehmen, denn es wird nichts Guts daraus" (10, 2736 ff.).

Uebrigens sei nochmals bemerkt, daß hier überall nicht von solchen Christen und ihrem Recht die Rede ist, die durch einen besondern Nothstand sich außerhalb jeder Verbindung mit der übrigen Christenheit gesetzt sehen, sondern von Christen innerhalb des geordneten Kirchenverbandes. Doch haben einzelne Stimmen in unsrer Kirche die Meinung vertreten, daß auch in letzterem Falle das Sakrament in casu mortis, wenn ein Sterbender summo fruendi sacramento flagret desiderio, a pio laico administrari posse. S. Cotta zu Gerhard bei Schmid, Dogm. S. 486.

4. Die Empfänger anlangend, so will unsere Kirche, daß die Theilnahme an dem Abendmahl durchaus Sache freier Entschließung und persönlichen Bedürfnisses sei. Sie versagt dasselbe deßhalb den Kindern, und reicht es nur den erwachsenen getauften Christen, die ihres Glaubens, und zwar auch ihres Glaubens vom Abendmahl sind; die sich persönlich zu ihm bekennen, und die Willens und im Stande sind, alle diejenigen Anforderungen zu erfüllen, welche sie an ihre Abendmahlsgenossen stellen muß, theils zu ihrer eignen Gewissenswahrung und eingedenk ihrer Verantwortung dem Herrn gegenüber, theils um es nicht mit zu verschulden, so weit sie es hindern kann, daß die Empfänger das heilige Mahl sich zum Seelenschaden genießen.

Für diesen Grundsatz ist von maßgebender und entscheidender Bedeutung, was das Bekenntniß unsrer Kirche Conf. Aug. Art. X. u. XIII. thetisch und antithetisch vom Wesen und Brauch des Sacraments lehrt. Denn mit dem, was Art. X. von dem Abendmahl selbst bekennt, hängt es unmittelbar zusammen, daß sie Art. XIII. im Gegensatz zur Nießung ex opere operato von den Empfängern den Glauben fordert, der allein die heilige Gabe zum Segen empfängt. Und zwar meint sie nicht irgend welchen allgemeinen Glauben, sondern die fides specialis, welche die hier dargereichten Verheißungen und Güter empfängt. Itaque utendum est sacramentis ita, ut fides accedat, quae credat promissionibus, quae per sacramenta exhibentur et ostenduntur, Aug. p. 42. 53 und Apol. p. 204 ff.: Ita nos docemus, quod in usu sacramentorum fides debeat accedere, quae credat illis promissionibus et accipiat res promissas, quae ibi in sacramento offeruntur .... Et loquimur hic de fide speciali, quae praesenti promissioni credit, non tantum quae in genere credit Deum esse, sed quae credit offerri remissionem peccatorum. S. auch 250, 11; 264, 70; 268, 90: Missa est promissio et sacramentum requirens fidem. Zwar ist hier unter der fides specialis der Glaube an die Sündenvergebung gemeint, aber an diese, sofern sie eben durch das Sacrament vermittelt und empfangen wird. Darum schließt dieser Glaube hier den schlichten, positiven Abendmahlsglauben in sich, wie er seinen gemeindemäßigen Ausdruck im 5. Hauptstück des kl. Katech. gefunden hat. Ueberdieß sagt auch die Augustana p. 51, daß „deßhalb auch die Leute mit höchstem Fleiß zum öftern mal unterricht werden vom heiligen Sacrament, wozu es eingesetzt und wie es zu gebrauchen sei; und dabei geschieht auch Unterricht wider andere unrechte Lehre vom Sakrament.“ Und im gr. Katech. p. 504 heißt es ausdrücklich: „Der Glaube aber thuts des Herzens, so da solchen Schatz (nämlich „das ganze Sacrament beide, was es an ihm selbs ist und was es bringet und nützet“, ebendas.

p. 503) erkennet und sein begehret;" ebenso bezeichnet die Concordform. p. 664 „der Zuhörer Glaube", als den „Glauben vom Wesen und Frucht dieses Sakraments, von der Gegenwärtigkeit des Leibes und Blutes Christi, von Vergebung der Sünden und allen Gutthaten, so uns durch Christi Tod und Blutvergießen erworben und im Testament Christi geschenkt sind." Nur wer in solchem Glauben bußfertig die heilige Gabe begehrt, ist würdig und geschickt und empfängt sie auch zum Heil und Segen. Denn es gibt nur eine Unwürdigkeit — nicht glauben. Kl. Katech. 366; gr. Katech. 504 ff. Concordform. p, 541. 649. 662. S. auch Luthers Schrift an Nic. Haußmann, v. J. 1523, W. 10, 2764 ff.: „Hierin soll man die Weise der Ordnung haben, daß erstlich dem Pfarrherrn angezeigt werde, wer die sind, so das Sakrament empfahen wollen, und sie selbst sollen bitten, daß er ihnen das heilige Sakrament wollte reichen, auf daß er ihre Namen kenne und was sie vor ein Leben führen, wissen möge. Darnach ob sie gleich darum bitten, soll er sie doch nicht ehe zulassen, sie haben dann Antwort geben ihres Glaubens, und sonderlich auf die Frage Bericht gethan: Ob sie verstehen, was das Sakrament sei, was es nütze und gebe, und wozu sie es wollen brauchen .... Wir wollen mit dieser Ordnung das verhüten, daß nicht zugleich Würdige und Unwürdige zum Tisch des Herrn laufen, wie wir bisher unter dem Papstthum gesehen, da man anders nicht gesucht hat, denn allein das Sakrament zu empfahen. ... Wir aber wollen die, so auf obgemeldte Stücke nicht zu antworten wissen, allerdings von der Gemeinschaft dieses Sakraments ausgeschlossen und abgesondert haben.... Darnach, so der Pfarrherr siehet, daß sie diß Alles verstehen, soll er auch darauf Acht haben, ob sie mit ihrem Leben und Sitten solchen ihren Glauben und Verstand beweisen.

Darnach wenn die Communion gehalten wird, schicket sichs fein, daß die so zum hochwürdigen Sakrament gehen wollen, sich zusammenhalten und an einem sondern Ort allein stehen, . . . daß die Personen öffentlich gesehen und erkennet werden, sowohl von denen, die das Sakrament empfahen, als von denen, die nicht hinzu gehen, damit hernach ihr Leben auch desto baß gesehen, geprüfet und geoffenbaret könnte werden. Denn die Nießung dieses Sakraments in der Gemeinde ist ein Stück christlicher Bekenntniß, dadurch die, so hinzugehen, vor Gott, Engeln und Menschen bekennen, daß sie Christen seien. Um deßwillen ist fleißig wahrzunehmen, daß nicht Etliche das Sakrament heimlich abstehlen und nachmals unter anderen Christen vermenget nicht können erkannt werden, ob sie wohl oder übel leben."

Von der Predigt, sagt Luther, daß sie für Alle sei, „eine rufende Stimme in der Wüsten, so der Ungläubigen Herzen zum Glauben laden soll; aber die Messe soll sein der Brauch oder Nutz des Evangelii und Austheilung des Sakraments, so allein den Gläubigen gebühret" (10, 2756). S. auch 11, 840 ff. 847.

5. Darum reicht sie es ihnen nicht, ohne sie zuvor über Wesen und Brauch des Sakraments unterwiesen und sich derjenigen Würdigkeit bei ihnen vergewissert zu haben, die dasselbe voraussetzt, indem sie ihnen Anlaß zur Selbstprüfung gibt und von ihnen die Bezeugung ihres bußfertigen und gläubigen Verlangens entgegennimmt; aber darauf hin auch ihrerseits und von Amts wegen ihnen durch die Absolution die Zusicherung ihres Kindesstandes vor Gott erneuert, kraft dessen sie Gottes Hausgenossen und als solche zur Theilnahme an dem kirchlichen Haus- und Gemeindetische des Herrn berechtigt sind. Die Unwürdigen dagegen hält sie von dem Sakrament fern und schließt sie gegebenenfalls von demselben aus.

Die zum Sakrament gehen, sollten billig mehr wissen und völligern Verstand aller christlichen Lehre haben, denn die Kinder; kl. Katech. p. 381. Nulli admittuntur nisi antea instituti, explorati, absoluti. Aug. Conf. p. 51. 53. Apol. 248. 259. Denunciatur et excommunicatio flagitiosis et contemtoribus sacramenti. Apol. 165. „Daß man offenbarliche, halsstarrige Sünder nicht soll lassen zum Sakrament oder ander Gemeinschaft der Kirchen kommen, bis sie sich bessern und die Sünde meiden" Schmalk. Art. p. 323. S. auch gr. Katech. p. 508. Denn das ist wol wahr, daß, die es verachten und unchristlich leben, nehmens ihnen zu Schaden und Verdammniß. Gr. Katech. p. 509. Willst du es aber verachten und so stolz ungebeichtet hingehen, so schließen wir das Urtheil, daß du kein Christen bist und auch des Sakraments nicht sollt genießen. p. 843.

6. Demgemäß hat unsre Kirche den Zutritt zu ihrem Gemeinde-Altar grundsätzlich an die Zugehörigkeit der Empfänger zu ihrem Kirchen- und Gemeinde-Verbande gebunden, und hat denselben mit den Schranken der Taufe und Confirmation, der Beichte und Absolution, der ständigen seelsorgerischen Pflege und Zucht, vorkommendenfalls der Suspension und Excommunication umgeben. Nur die Glieder der Kirche also und nur solche Glieder derselben, die ihr voll und ganz angehören wollen und können, und sich jenen Bedingungen freiwillig unterstellen, haben einen geistlichen und rechtlichen Anspruch zugleich auf Zulassung zu ihrem Gemeinde-Altar zu erheben. Ebenso vermag auch die Kirche nur solchen Abendmahlsgenossen gegenüber die Verantwortung mit gutem Gewissen auf sich zu nehmen und die Verpflichtungen zu erfüllen, welche dieses Sakrament auch ihr

auferlegt und die sie bei jedesmaliger Austheilung desselben auf sich nimmt.

7. Das geistliche subjective Bedürfniß des Einzel-Christen ist schlechthin unerläßlich zum gesegneten Empfang des sakramentlichen Guts; ebenso bestimmt und entscheidet dasselbe über das Wie-oft des Empfangs, das weder gesetzlicher Vorschrift, noch äußerlicher Nöthigung unterliegen kann und darf. Aber nicht kann dasselbe auch über Wesen und Bestimmung des Sakraments entscheiden und darum auch nicht maßgebend sein für die Grundsätze der kirchlichen Verwaltung desselben. Vielmehr hat auch der Einzelchrist sein geistliches Bedürfniß normiren zu lassen von denselben Grundsätzen, an welche die Praxis der Kirche gebunden ist, so daß sein Bedürfniß ihn zum wirklichen Empfang doch immer nur unter Voraussetzung des Vorhandenseins jener objectiven Bedingungen und Gewährleistungen von seiner Seite berechtigen kann. Am wenigsten aber darf dasselbe von ihm mit dem Anspruch geltend gemacht werden, daß um seinetwillen das Abendmahl an seiner nächsten Bestimmung und wesentlichen Bedeutung irgend Einbuße erlitte, wornach es Erweisung, Vollzug und Nährung der Gemeinschaft, nicht des Einzelchristen als solchen, sondern der Gemeinde mit Christo ihrem Haupte ist.

Wir sollen Niemand zum Glauben oder Sakrament zwingen, auch kein Gesetze, noch Zeit, noch Stätte stimmen. Kl. Katech. 352 ff.; gr. Katech. 305 ff. Die Christen sein wollen, sollen sich dazu schicken, das Hochwürdige Sakrament oft zu empfangen. Weil Christus die Worte spricht: „so oft als ihrs thut", ist mit eingebunden, daß mans oft thun soll, und ist darum hinzugesetzt, daß er will das Sakrament frei haben, ungebunden an sonderliche Zeit, wie der Juden Osterlamm .... ihr sollet es so oft genießen, wenn und wo ihr wollet, nach eines jeden Gelegenheit und Nothdurft, an keinen Ort und bestimmte Zeit angebunden, wiewohl der Papst wieder ein Judenfest daraus gemacht hat. Gr. Katech. p. 506. In ecclesiis nostris plurimi saepe in anno utuntur sacramentis, absolutione et coena Domini... Sed certum tempus non praescribitur, quia non omnes pariter eodem tempore idonei sunt etc. Apol. p. 165. Doch wer das Sakrament nicht sucht oder begehrt zum wenigsten einmal oder vier des Jahres, da ist zu besorgen, daß er das Sakrament verachte und kein Christ sei; kl. Katech. 352, gr. Katech. 505. Denn das heiße ich verachten, wenn man so lange Zeit hingehet und sonst kein Hinderniß hat und doch sein nimmer begehret. Gr. Katech. p. 503.

8. Unter diesen Voraussetzungen haben die Glieder der

Kirche, als eines auch rechtlich geordneten Gemeinschaftsverbandes, und nur sie auch einen rechtlichen Anspruch auf Zulassung zum Altar-Sacrament zu erheben, und darf ihnen dasselbe von Seiten der Kirche oder des betreffenden Parochus schlechterdings nicht vorenthalten werden. Die Kirche hat deshalb dafür Sorge zu tragen, daß vor allem in den Hauptgottesdiensten und wo es ausnahmsweise nöthig sein sollte, auch in den Nebengottesdiensten der Gemeinde jederzeit die Möglichkeit zur Befriedigung des Abendmahlsbedürfnisses geboten werde. Nicht aber folgt daraus, daß die Kirche krankhafte und irreführende geistliche Bedürfnisse oder Gelüste zu stillen und zu nähren, oder daß auch der fungirende Liturg sich jedesmal persönlich an der Gemeinde-Communion zu betheiligen habe. Vollends unstatthaft und verwerflich wäre es aber, wollte daran auch nur gedacht werden, daß der Liturg, wenn keine Communicanten angemeldet sind, das Abendmahl allein vor der Gemeinde zu nehmen habe. Das widerspräche geradezu dem Wesen des Sakraments, könnte nur mit einem schrift- und bekenntnißwidrigen Amtsbegriff begründet werden und käme einer Wiederaufrichtung der von der Reformation mit Fug und Recht verworfenen Winkelmesse gleich.

Fiunt enim apud nos missae singulis dominicis et aliis festis, in quibus porrigitur sacramentum his, qui uti volunt, postquam sunt explorati et absoluti. Apol. 248. So wird diese Weise bei uns gehalten, daß man an Feiertagen, auch sonst, so Communicanten da sind, Messe hält und etliche, so das begehren, communiciret. Aug. Conf. XXIV. p. 53. S. Luther's, Melanthon's, Brenz's Bedenken an Georg Markgrafen von Brandenburg gegen die Wiederaufrichtung der Stillmesse W. 16, 1180 ff. 1192 bis 1200; 19, 1484 ff.: „Wo man die Messen sollt wieder anrichten, im Pöbel die Andacht zu erwecken, so wäre es doch eine gottlose, unchristliche Andacht"; s. auch das. 1486 ff. 1558: die Winkelmesse ist kein Sacrament, sondern ein Greuel und Zerstörung des Sacraments." S. auch 10, 2764. 2779. „Kein Pfarrherr kann mit gutem Gewissen Messe halten allein, da keine Communicanten sind. Darum ist hie nicht weiter Fragens; entweder kein Meß oder Communicanten." — „Denn es ist stracks wider die Einsetzung Christi." S. de Wette, Briefe L's. Bd. 3, S. 272 u. 274.

9. Weil das Sakrament des Altars dasjenige Heilsgut ist, welches dazu gesetzet ist, vornehmlich die Kirche als Leib Christi zu bilden, zu nähren und zu erhalten, so ist Abendmahlsgemeinschaft Kirchengemeinschaft im eminenten Sinne;

diese kommt in jener zur intensivsten und vollen Verwirklichung. Darum ist auch die Zulassung zum Gemeindeabendmahl und die Theilnahme an demselben der öffentliche Ausdruck, das präciseste und feierlichste Bekenntniß, die prägnanteste Anerkennung und Bethätigung der vollen und ganzen Zugehörigkeit des Einzelnen zur bestimmten Kirchen- oder Confessionsgemeinschaft. Nicht aber ist sie selbst Aufnahme und Eintritt in dieselbe, oder Erneuerung und Bestätigung der Aufnahme, sondern sie setzt diese, als schon durch Taufe, Confirmation, Absolution und Reconciliation geschehen, voraus. Sie ist nicht Ausdruck der erst oder wieder zu gewährenden Gemeinschaft, sondern stets sich erneuernder Vollzug der schon bestehenden und immer mehr sich verwirklichenden.

Apol. p. 164 aus Cyrill: Audi Paulum dicentem (1 Cor. 10. 17): Quia omnes unum corpus sumus in Christo, quia etsi multi sumus, unum tamen in eo sumus; omnes enim uno pane participamus. Daher die Sakramente auch notae professionis inter homines, Aug. Conf. XIII; Apol. 202. 263. Form. Concord. 671. Instituta est coena Domini ut confirmetur in nobis fides et foris confiteamur fidem nostram et praedicemus beneficia Christi. Apol. p. 122. Durch die Taufe werden wir erstlich in die Christenheit genommen; gr. Katech. p. 485. 495; sie ist unser einziger Trost und Eingang zu allen göttlichen Gütern und aller Heiligen Gemeinschaft: Taufbüchlein p. 836. Weil sie getauft sind und in die Christenheit genommen, sollen sie auch solcher Gemeinschaft des Sakraments (d. Abendmahls) genießen, auf daß sie uns (der Kirche) mögen dienen und nütze werden; denn sie müssen doch alle uns helfen glauben, lieben, beten und wider den Teufel fechten. Gr. Katech. p. 512.

10. Weil die Berechtigung zur Theilnahme an dem Sakrament des Altars, als dem höchsten, geistlich corporativen Heilsgut, jedem Empfänger das höchste kirchliche Recht ertheilt, welches die Kirche ihren Gliedern geben kann, so berechtigt und verpflichtet dieselbe eo ipso auch jeden Abendmahlsgenossen, sich als actives Gemeindeglied anzusehen und zu verhalten, und gewährt ihm überhaupt den Anspruch auf das kirchlich-geistliche und -sociale Vollbürgerrecht mit allen Rechten, Ehren und Aufgaben desselben. Keine andern Schranken sind hierbei zulässig, als die selbstverständlichen, in den natürlichen Bedingungen des Alters und Geschlechts gegebenen; und keine andern Unterschiede, als die in und mit der Mannigfaltigkeit der geistlichen Gaben

und Kräfte gesetzten. Sonstige Scheidungen dagegen innerhalb der Abendmahlsgemeinde selbst, namentlich die Unterscheidung einer engeren und einer weiteren nach geistlichen Gesichtspunkten, treten dem Wesen und der Würde dieses Sakraments zu nahe, stehen mit dem Geist und Wesen unsrer Kirche in directem Widerspruch und müssen nothwendig zur eigentlichen und schwersten, weil kirchenauflösenden und seelenverderblichen geistlichen Sectirerei führen.

11. Je größer und umfassender aber auch die äußeren corporativen Rechte sind, welche die Kirche demgemäß ihren Abendmahlsgenossen ertheilt und ertheilen muß, je unzulässiger irgend welche Scheidungen von wesentlichem Belang innerhalb der Abendmahlsgemeinde sind, um so mehr läuft die Kirche bei einer laxen Abendmahlspraxis Gefahr, einerseits sich ihre lebendigen Glieder zu entfremden und diese zu eigenmächtigen Maßnahmen und Verbindungen zu veranlassen, andrerseits selbst zu verweltlichen und der Herrschaft der Massen in ihrer Mitte anheim zu fallen; um so mehr aber hat sie auch die Pflicht, einer empirischen Praxis zu mißtrauen, durch welche sie sich diesen Gefahren bloßgestellt sieht, und hat darauf Bedacht zu nehmen, ihren eigenen, oben bezeichneten Grundsätzen gemäß *die Schranken, welche die Abendmahlsgemeinde von der Gemeinde der Getauften in ihrer Mitte unterscheiden, überhaupt strenger, fester und bestimmter zu ziehen*, will sie anders ihrem geistlichen Wesen, Kirche Christi und nicht Weltkirche zu sein, treu bleiben und zugleich an ihrem geschichtlichen Beruf, Volkskirche und nicht Winkelkirche zu sein, so lange festhalten, als dies in ihre Hand gelegt ist.

2. Die der Praxis zu Grunde liegende Anschauung vom Sakrament.

A. *Die Einheit der Gnade und der Gnadenmittel.*

Fragen wir uns nun, nach dieser Darlegung der Grundsätze, die für die kirchliche Abendmahlspraxis die leitenden sind oder es doch nach der Intention unsrer Kirche sein sollen: *Welche Anschauung von dem Abendmahlssakrament in ihnen sich kund gebe?* so steht das sofort außer Zweifel, daß die Kirche diesem Sakrament eine *eigenthümliche, ihm besondere* und es von den andern Gnadenmitteln unterscheidende *Bedeutung* beigelegt wissen will. Wie würde sie sonst auf die oben

bezeichneten Abweichungen und Besonderheiten in der Verwaltung desselben haben kommen und wie dieselben überhaupt rechtfertigen und verantworten können?

Aber ebenso klar ergibt sich auch aus den obigen Sätzen, daß sie den Unterschied nicht insofern und in dem Sinne in der sakramentlichen Gabe selbst suchen und sehen kann, als werde durch dieselbe ein besonderes, einzigartiges Heilsgut gewährt, ein solches, welches die anderen Gnadenmittel nicht auch vermitteln können und dessen der Gläubige schlechthin verlustig gehen müsse, wenn er dieses Sakrament entbehren muß, oder wenn ihm dasselbe vorenthalten wird. Verhielte sichs so, dann dürfte die Kirche in der That nicht so, wie sie es thut und von jeher gethan, bei der Verwaltung dieses Sakraments verfahren: mit derselben ausschließlich ihre ordinirten Glieder betrauen, den Privat-Communionen entgegengetreten u. s. w. Sie müßte vielmehr die ganze Gestalt ihrer Praxis, etwa nach Analogie der Taufpraxis, modificiren und z. B. ebenso ein Nothabendmahl gegebenenfalls sanctioniren, wie sie die Nothtaufe als statthaft und nothwendig anerkennt, wenn sie nicht unverantwortlich handeln und sich eines Raubs an dem Seelenheil ihrer Glieder schuldig machen will. Und grade unsre Kirche wäre doppelt in dieser Schuld, da sie der Ordination keinen sakramentalen Charakter zuschreibt, noch weniger derselben einen bedingenden oder steigernden Einfluß auf die Validität der Gnadenmittel einräumt; so daß für sie von dieser Seite her kein nöthigender Grund zur Beschränkung der Abendmahlsverwaltung auf die Ordinirten gegeben ist. Freilich könnte die Kirche wiederum keine Reform ihrer Abendmahlspraxis vornehmen, ohne sich von der Norm der eigenthümlichen Einsetzung dieses Sacraments zu entfernen; oder man müßte denn den Beweis zu führen unternehmen, daß die bestehende Praxis eine einsetzungswidrige sei. Ist sie es nicht, ist vielmehr wie wir später sehen werden, die Kirche einsetzungsmäßig berechtigt und verpflichtet, so zu handeln, wie sie thut, dann gibt es auch keinen andern Ausweg aus diesem Dilemma, als die obige Voraussetzung, daß das Heilsgut, welches dieses Sakrament gewährt, für den Gläubigen keineswegs ausschließlich an den Empfang des letzteren gebunden sein könne.

So lehren ja auch unsere Bekenntnißschriften ausdrücklich. Zwar handle Gott mit uns, sagen sie, durch verschiedene Mittel,

und gebe nicht „auf einerlei Weise Rath und Hilfe wider die Sünde" (Schmalk. Art. p. 319), denn er ist überschwänglich reich in seiner Gnade. Fides in tentationibus multipliciter alitur, per evangelii sententias et per usum sacramentorum (Apol. p. 173). Aber zuvörderst ist es allen diesen Mitteln, dem Wort und den Sakramenten, gemeinsam, daß sie irdisch-natürliche Mittel des heiligen Geistes und Träger der Gnade sind. Corda simul per verbum et ritus movet Deus, ut credant et concipiant fidem. Sicut autem verbum incurrit in aures, ut feriat corda, ita ritus ipse incurrit in oculos, ut moveat corda. (Apol. p. 203). „Ja es soll und muß äußerlich sein, daß man es mit Sinnen fassen und begreifen und dadurch ins Herz bringen könne, wie denn das ganze Evangelium eine äußerliche und mündliche Predigt ist. Summa, was Gott in uns thut und wirket, will er durch solche äußerliche Ordnung wirken" (gr. Katech. p. 489); und sollen und müssen wir darauf beharren, daß Gott nicht will mit uns Menschen handeln, denn durch sein äußerlich Wort und Sakrament (Schmalk. Art. 321 ff.)

Ferner setzen alle Gnadenmittel die Kirche, die Gemeinde der Gläubigen voraus, in welcher allein Christus lebt und wirkt, die er allein mit der Verwaltung seiner Gnadenmittel betraut hat und „außer welcher Niemand zu Christo kommen kann", (extra ecclesiam nec verbum nec sacramenta sunt, Apol. p. 163; claves sunt officium et potestas ecclesiae a Christo data, Schmalk. Art. p. 321. 333, gr. Katech. 456). Nicht aus diesem Grunde und etwa um des Glaubens der Kirche willen, wol aber nur unter dieser Voraussetzung sind und bleiben diese Mittel auch wirklich Träger der Gnade und wirken als solche, weil die Kirche „allein den heiligen Geist und die Verheißung hat, ihn allezeit zu haben", und weil es der heilige Geist ist, der sie zu „einer Säule der Wahrheit macht, die das reine Evangelium, den rechten Grund behält", und der allein sie erleuchtet, heiligt und befähigt, das Wort und die Stiftungen des Herrn nach seinem Sinn und Willen zu dem von ihm verordneten Zweck, darum auch mit der von ihm verheißenen Wirkung zu verwalten (Apol. 156). „In der Christenheit", sagt die Concordform. p. 666, bleiben Christi Wort und Einsetzung stets kräftig; ebenso p. 665; das machet allein ein Sakrament, daß man „in einer

christlichen Zusammenkunft" nach dem Befehl des Herrn verfahre. Die Kirche ist deshalb nicht die Schöpferin der Gnadenmittel, wol aber „die Mutter, so einen jeglichen Christen zeugt und trägt durch das Wort Gottes, durch welches der heilige Geist die Herzen erleuchtet; . . . Er bleibt bei der heiligen Gemeinde, durch welche er uns holet und die er dazu brauchet, das Wort (und die Sakramente) zu führen und zu treiben und dadurch er die Heiligung macht und mehret;" (gr. Katech. p. 456. 457) *).

---

*) Sehr treffend hebt Luther in einer auch sonst höchst beachtenswerthen Predigt über die Taufe v. J. 1535 (Walch 10, 2513 ff.) hervor, daß so richtig auch der augustinische Satz sei: accedat verbum ad elementum et fit Sacramentum, dabei doch noch das dritte Stück außen gelassen sei, d. h. nicht etwa, wie Einige sagen, der Glaube, sondern „Gottes Befehl und Ordnung". Dieser, d. h. daß auch nach Gottes Befehl gehandelt werde, mache erst mit dem Wort und Element das Sakrament. Die letzten beiden Stücke, sagt er, würden uns noch nicht das Sakrament machen. „Es gehört noch ein Stück darzu, welches Christus auch deutlich darbei setzet und spricht: „Solches thut", das ist: Ich heiße, befehle und ordne, und will hiermit befohlen und geordnet haben, daß ihr Solches auch thun sollt. Diß Stück bindet die andern beide zusammen und machet uns gewiß, daß wir das rechte Sakrament haben." Und wo wir sehen, daß nach seinem Wort und Befehl gehandelt wird, sollen wir auch nicht zweifeln (Das. S. 2524. 2533. 2579). So sagt auch die Concordform. a. a. O., daß der Befehl Christi unzertrennet gehalten werde und „die ganze Action", wie sie der Herr verordnet, vorgenommen werden müsse, sonst sei es kein Sakrament; und stellt den Grundsatz auf: Nihil habet rationem sacramenti extra usum a Christo institutum oder extra actionem divinitus institutam. — Der Befehl gilt aber den Jüngern und in ihnen seiner Kirche; diese ist mithin das allein berechtigte und legitime Subject der Handlung. Und sie allein vermag auch dem Befehl Christi gemäß zu handeln, weil in ihr der heilige Geist wohnt und wirkt, weil sie dasjenige Subject ist, von dem wir — wie wir Luther oben von ihr hinsichtlich der Absolution sagen hörten — mit schlechthiniger Gewißheit wissen, daß sie den heiligen Geist, das Wort und das Mandat Christi hat, ohne welche die Sakramente nicht Sakramente, sondern leere Handlungen sind. „Wo eine heilige christliche Kirche ist, da müssen alle Sakramente sein, Christus selbst und sein heiliger Geist" (19, 1565). Deßhalb unterscheiden auch unsre alten Dogmatiker, wie Selnekker, Chemnitz u. A. von den unwürdig das Mahl Genießenden die Turci, Judaei et alii, qui a religione christiana manifeste

Dagegen ist es lediglich der allmächtige und schöpferische göttliche Gnadenwille und Gnadengeist, kraft dessen alle Gnadenmittel gleichermaßen durch sich selbst und in sich selbst unabhängig

---

alieni sunt. S. Frank, Theol. d. Concordform. III, S. 135. Unsere Kirche bedarf mithin nicht der ohnehin in sich morschen Krücke der römischen Lehre von der priesterlichen Intention, um Wort und Sakrament gegen Profanirung durch Spötter oder Nichtchristen geschützt zu sehen.

In Beziehung auf diese Intention schreibt Luther in der „Schrift von der Winkelmesse" v. J. 1533 (W. 19, 1514 ff.): „Sie haben einen Spruch ergriffen, darauf ihr Thun stehet, der heißt intentio et fides ecclesiae, d. i. was man thut im Glauben und Meinung der Kirche, das ist recht; und die Kirche kann nicht irren, so wie sie sagen. Nun, jetzt lasse ich das Stück fahren, ob die Kirche irren könne. Denn sie unterscheiden nicht, irren und im Irrthum bleiben. Irren schadet der Kirche nichts; aber im Irrthum bleiben, das ist unmöglich . . . Denn sie bleibt eine unterthänige Sünderin vor Gott, bis an den jüngsten Tag, und ist allein heilig in Christo ihrem Heilande durch Gnade und Vergebung der Sünden." Doch fährt er fort: „Glaube oder Meinung der Kirche ist zweierlei: die eine heißt und ist auch die rechte wahrhaftige Meinung der Kirche, dieselbe ist offenbar und Jedermann bekannt und stehet und ist gegründet in der Schrift. Also hält und meinet sie auch, daß im Brod und Wein der Leib und Blut Christi gereichet werde, so man nach der Einsetzung und Befehl Christi damit umgehet. Summa, diese Meinung der Kirche kann nicht irren; denn sie hält sich nach dem Worte Gottes und der Meinung Christi selbst im Himmel. Nach solcher Weise und Verstand ists recht geredet: was man thut in der Meinung der Kirche, das ist recht gethan. Denn es ist so viel gesagt: was man nach dem Worte Gottes und der Meinung Christi thut, das ist recht gethan . . . Ob ich denn gleich unwürdig bin und schwerlich glaube, daß durch mein Taufen solche große Dinge geschehen, so weiß ich doch gewiß, daß die Kirche solches Alles von der Taufe hält und meinet, darum will ich fröhlich taufen in solcher Meinung der Kirche . . . Also kann Einer auch die Taufe und Sakrament und allerlei Trost empfahen, der doch schwach im Glauben ist, wenn er siehet, höret oder gedenket, wie vest und gewiß die Andern Solches glauben und thun, und die ganze Kirche nicht daran zweifelt noch wanket." Endlich ebendaselbst p. 1547 ff. u. 1561: „Die heilige Stätte oder Kirche lehret also: daß weder Priester noch Christen ein einiges Sacrament machen, auch die heilige christliche Kirche selbst nicht . . . Aber Gott sei gelobt, in unsern Kirchen können wir eine rechte christliche Messe zeigen, nach Ordnung und Einsetzung Christi, auch nach der rechten Meinung Christi und der Kirche."

Weil aber es auch nicht die Kirche ist, deren Glaube „das Sakrament

von dem Glauben der sie verwaltenden oder hörenden und empfangenden Menschen, schlechthin lebendig, kräftig und wirksam sind, und kraft dessen sie alle gleichermaßen eine kritische Wirkung zum Heil oder Unheil auf das Herz des Menschen ausüben, je nachdem dieser sie gläubig oder ungläubig verwaltet und aufnimmt. Et sacramenta et verbum propter ordinationem et mandatum Christi sunt efficacia, etiamsi per malos exhibeantur. Aug. Conf. Art. VIII. „Unser Glaube macht das Sakrament nicht, sondern allein unsers allmächtigen Gottes und Heilandes Jesu Christi wahrhaftiges Wort und Einsetzung, welches stets kräftig ist und bleibet in der Christenheit, und durch die Würdigkeit oder Unwürdigkeit des Dieners, oder des, der es empfänget Unglauben nicht aufgehoben oder unkräftig gemacht wird. Gleichwie das Evangelium, ob es schon die gottlosen Zuhörer nicht gläuben, dennoch nichts desto weniger das wahre Evangelium ist und bleibet, allein daß es in den Ungläubigen zur Seligkeit nicht wirket" (Concordform. 659 ff. p. 666). S. auch gr. Katech. p. 494. 501. 509.

Endlich ist auch die Gnade, welche durch diese Mittel mitgetheilt wird, und die Gnadenwirkung, welche sie bezwecken und eventuell zur Folge haben, wesentlich die gleiche bei Allen. Idem effectus est verbi et ritus, sicut praeclare dictum est ab Augustino, sacramentum esse verbum visibile, quia ritus oculis accipitur et est quasi pictura verbi, idem

---

machet", sondern Christus allein kraft seines Verheißungsworts, der jedoch nur in der Kirche, d. h. der Christenheit, die sich zu ihm bekennt, heilskräftig gegenwärtig und wirksam ist, so entscheidet nicht so sehr der specifische Abendmahlsglaube einer bestimmten Kirchengemeinschaft, als vielmehr ihr Glaubensbekenntniß zu Christo überhaupt und ihre dadurch bedingte Zugehörigkeit zur wesentlichen Kirche Christi darüber, ob sie — die stiftungsmäßige Verwaltung vorausgesetzt — das wahre und wirkliche Sakrament, seiner Substanz nach, austheile oder nicht. Wie bei der Taufe der Glaube einer Christengemeinschaft an den dreieinigen Gott über die sakramentliche Validität der Handlung entscheidet, so bei dem Abendmahl der an Christum als den in's Fleisch Gekommenen (1 Joh. 4, 1 ff.). Es ist der Glaube, von dem der Herr Joh. 6 redet, und der sich zum specifischen Abendmahlsglauben ebenso verhält, wie diese Rede des Herrn zur Stiftung des Abendmahls.

significans quod verbum. Quare idem est utriusque effectus (Apol. p. 202; s. auch 264). Durch Beides, Wort und Sakrament, wirkt derselbe heilige Geist; Beide vermitteln und ertheilen dieselbe Gnade, quae est propria Novi Testamenti, die gratuita remissio peccatorum, Vergebung der Sünden, Gerechtigkeit, Leben und Seligkeit (p. 205. 259. 264. 365. 502), weil die volle Glaubens- und Lebensgemeinschaft des ganzen Menschen, nach Leib und Seele, mit Christo. Wohl will und soll das Wort den Glauben wirken in den Hörenden, denn „der Glaube kommt aus der Predigt," aber auch die Sakramente sind Zeichen und Zeugnisse des göttlichen Gnadenwillens gegen uns, „unsern Glauben dadurch zu erwecken und zu stärken" (p. 41 u. ö.) Ita fides concipitur et confirmatur per absolutionem, per auditum evangelii, per usum sacramentorum (p. 173). „Wol ist die Taufe das Sakrament der Wiedergeburt, dadurch wir in die Christenheit aufgenommen werden" (p. 485. 489. 495. 502), aber die Wiedergeburt vermittelt und wirkt auch das Wort (140. 589). Und wenn endlich in dem Abendmahl Christi Leib und Blut auf eine besondere Weise ausgetheilt und empfangen werden, zu „einer Speise der Seele, die den neuen Menschen nähret und stärket", durch welche wir auch leiblich mit Christo vereinigt werden und „die uns hilft und das Leben gibt, beide an Seel und Leib" (p. 502. 509. 564. 648); so gibt auch einerseits die Taufe das ewige Leben für Seele und Leib: für die Seele durchs Wort, daran sie gläubet; für den Leib, weil er mit der Seele vereinigt ist und die Taufe auch ergreifet, wie ers ergreifen kann" (p. 492); und andrerseits gibt Christus dem Glauben auch durch das Wort seinen Leib und sein Blut geistlich zu genießen. Denn „es ist zweierlei Essen des Fleisches Christi: eines geistlich, davon Christus Joh. 6 fürnehmlich handelt, welches nicht anders als mit dem Geist und Glauben, in der Predigt und Betrachtung des Evangelii, eben so wohl als im Abendmahl geschieht, und für sich selbst nütz und heilsam und allen Christen zu allen Zeiten zur Seligkeit nöthig ist, ohne welche geistliche Nießung auch das sakramentliche oder mündliche Essen im Abendmahl nicht allein unheilsam, sondern auch schädlich und verdammlich ist" (Concordform. p. 660). S. auch d. sächs. Visitat.-Art. I, 5 das. p. 847.

Wir sehen, wie sehr unser kirchliches Bekenntniß von der

Anschauung beherrscht ist, daß uns durch die einzelnen Gnadenmittel nicht specifisch verschiedene Gnadengüter mitgetheilt werden, sondern daß sie alle wenn auch auf verschiedene Weise dieselbe Gnade mit demselben Gnadenzweck und derselben Gnadenwirkung vermitteln. Wie sehr sich unsere Symbole hierbei und namentlich mit ihrer Lehre, daß Christi Leib und Blut auch außerhalb des Abendmahls mit dem Glauben geistlich genossen werden könne, der heiligen Schrift gegenüber vollkommen im Recht befinden, würde nicht schwer sein aus dieser selbst, und besonders aus Joh. 6 zu beweisen, wenn wir auch auf diese Beweisführung, eingedenk unsrer eigentlichen Aufgabe, hier verzichten müssen.

Dagegen haben wir, ehe wir weiter die Frage verfolgen, vorerst für unsern Zweck zu constatiren, daß nur unter dieser Voraussetzung die constante Praxis unsrer Kirche sich erklären und rechtfertigen läßt, die kein Nothabendmahl kennt (S. oben I, 3) sondern in allen Fällen, wo Einer ohne sein Schuld verhindert ist, an der Gemeindecommunion Theil zu nehmen oder das Sakrament aus der Hand eines Dieners der Kirche zu empfangen, auf das Augustinische crede et manducasti verwiesen haben will. Luther geht auch hierin voran und sein Verhalten wird maßgebend für die Späteren.

Was ihm die Sakramente als solche für den Glauben und das geistliche Leben wiegen und wie hoch grade er sie zu werthen weiß, ist sattsam bekannt und bedarf hier keines nähern Beweises. „Ich habs ja von Herzen lieb", schreibt er 1534 an einen Freund, sein Buch von der Winkelmesse rechtfertigend, „das liebe selige Abendmahl meines Herrn Jesu Christi, darinnen er mir seinen Leib und Blut auch leiblich in meinen leiblichen Mund zu essen und zu trinken gibt, mit so überaus süßen freundlichen Worten: Für euch gegeben, für euch vergossen" (19, 1576). Darum ist er auch weit entfernt, die Sakramente irgend zurückzusetzen, noch hat er zu fürchten, mißverstanden zu werden, wenn er den Grundsatz aufstellt: „das Wort ist das größte, nöthigste und höchste Stück in der Christenheit; denn die Sakramente ohne Wort nicht sein können, aber wol das Wort ohne die Sakramente, und zur Noth Einer ohn Sakrament, aber nicht ohn das Wort könne selig werden, als die, so da sterben, ehe sie die begehrte Taufe

erlangen" (W. 19, 1537) *). Damit in Uebereinstimmung steht seine Meinung, die er hinsichtlich der communio sub una sehr oft und constant ausgesprochen hat: Könne Jemand das Sakrament nicht unter beider Gestalt empfahen, „so ist es besser, er lasse eine Gestalt fahren und nieße des Sakraments geistlich mit dem Glauben". Besonders charakteristisch ist folgende Aeußerung: „Wider Gewalt ist kein Rath. Weil ihr wisset, daß es recht sei, das Sakrament ganz und nicht halb zu empfahen, so möget ihr es mit gutem Gewissen nicht halb empfahen; und ist besser, ihr empfahet sein ganz und gar nicht und befehlet euch dieweil mit Glauben und Begierde zum ganzen Sakrament, welches heißt geistliche Empfahung. Wollt ihrs aber auch leiblich ganz empfahen und eure Obrigkeit will nicht, so müsset ihr das Land räumen und es anderswo suchen" (Walch 10, S. 2732. 2743). S. auch

---

*) „Ein Christ soll wissen, daß auf Erden kein größer Heiligthum ist, denn Gottes Wort, denn auch das Sakrament selbst durch Gottes Wort gemacht und gebenedeiet und geheiliget wird" (Walch 10, 2662). „In der Messe sind die Worte und das Brod und Wein. Die Worte sind göttliche Gelübde, Zusagung und Testament; die Zeichen sind Sakramente, d. i. heilige Zeichen. Nun, also viel mehr liegt an dem Testament, denn an dem Sakrament, also liegt viel mehr an den Worten, denn an den Zeichen. Denn die Zeichen mögen wol nicht sein, daß dennoch der Mensch die Worte habe und also ohn Sakrament. doch nicht ohne Testament selig werde. Denn ich kann des Sakraments in der Messe täglich genießen, wenn ich nur das Testament, d. i. die Worte und Gelübde Christi vor mich bilde und meinen Glauben darinnen weide und stärke" (W. 19, 1280), „denn wer sein begehret und gläubet, der empfähet es geistlich" (das. 1296). „Also, wenn gleich die Kirche wäre durch den Papst des Sakraments gar beraubt gewesen, noch weil die Ordnung Christi in ihrem Herzen mit Glaube und Begierde bliebe, wäre sie dennoch dadurch wohl erhalten. Wie denn jetzt zu unser Zeit Viele sind, die des Sakraments leiblich gar entbehren, ehe sie des Papsts Greuel ehren und stärken wollen in der einen Gestalt. Denn Christi Ordnung und Glaube sind zwei Werke Gottes, die Alles vermögen" (das. p. 1559). „Denn das ist ja wahr, daß du ohn das Sakrament leben, fromm und selig werden kannst; aber ohne das Wort kannst du nicht leben, fromm noch selig werden, ob du gleich des Tages nicht allein dreimal, sondern auch alle Stund dreimal das Sakrament empfingest (19, 1596 ff.) S. auch daselbst S. 47.

s. Unterricht von der Beichte, W. 19, 1012: „Die Sakramente mag man uns nehmen, versagen, verbieten, aber die Kraft und Gnade der Sakramente müssen sie uns ungebunden und ungenommen lassen. Gott hat nicht in ihre Gewalt und Muthwillen, sondern in unsern Glauben gestellt unser Heil und seine Gnade... Das göttliche Wort ist mehr denn alle Dinge, welches die Seele nicht mag entbehren; mag aber wol das Sakrament entbehren, so wird dich der rechte Bischof Christus selber speisen geistlich mit demselben Sakrament". S. auch 1559. Sehr bezeichnend und bemerkenswerth ist es, daß Luther noch einen Schritt weiter geht, und auch denen den Rath ertheilt, sich des Abendmahls ganz zu enthalten, die zwar die communio sub utraque erhalten können, aber innerlich noch nicht befestigt genug sind, um den Verpflichtungen nachzukommen, welche die Theilnahme an der Gemeinde-Communion ihnen auferlegt, oder die schweren Folgen auf sich zu nehmen, die dieselbe für sie haben könnte. Wer zum Sakrament gehe, sagt er, der bekenne damit öffentlich als mit der That vor der Welt, daß er ein Christ sei und die evangelische Lehre auch frei und unverzagt bekennen und das Kreuz auf sich nehmen wolle, Gott zu Ehren und dem Nächsten zum tröstlichen Exempel. Die aber noch schwach und zweifelhaftig sind, die sollen sich „nicht viel unterwinden des christlichen Wesens und Bekennens, auf daß sie nicht in ihren Worten gemerkt, angegriffen und alsdann zum Verleugnen sich dringen lassen, wie wir leider täglich derselben viel erfahren"; und sollen sich deßhalb, bis sie im Glauben erstarkt seien, lieber des Sakraments ganz enthalten. (W. 10, 2725). Daß sein Rath so gemeint ist, ergibt sich klar aus einem andern Schreiben (das. S. 2728), in welchem er dem Magistrat zu Frauenstein, der schon das Abendmahl sub utraque empfangen, aber gedrängt von einer römisch gesinnten Obrigkeit, angefragt hatte, ob er wol davon lassen und es wieder sub una empfangen dürfe, antwortet, daß dies Christum verleugnen hieße, aber hinzufügt: „Wol wäre es fein gewest, wo ihr euch hättet schwach gefühlet im Glauben, wäret zum allerersten von beider Gestalt blieben, sowol als von einer Gestalt."

Luther, der wohl wußte, welch eine Quelle der Kraft, des Trostes und des Lebens dem Gläubigen grade in dem Sakrament

erschlossen sei, der so häufig, und nicht blos im kleinen und großen Katechismus die Prediger auffordert, die Gemeinden zum freiwilligen und häufigeren Gebrauch dieses Guts zu ermahnen und zu reizen, und der sie anleitet, wie sie es thun sollen (s. z. B. besonders Walch 10, 2666 ff.), war doch andrerseits so erfüllt von heiliger Ehrfurcht vor diesem „hochwürdigen, hochheiligen Gnadengut“, und von ernstlichster Besorgniß davor, daß die Kirche es zu leicht mit demselben nehmen, die Empfänger unwürdig herzutreten und das Mahl sich zum Verderben genießen könnten, — daß er überhaupt nichts vom unterschiedslosen Zulassen der Massen und dem bloßen gewohnheitsmäßigen Abendmahlsgenuß wissen wollte, sondern ernstlichst davon abgerathen und davor gewarnt hat. Sein Grundsatz war vielmehr: „Die Predigt ist eine ruffende Stimme in der Wüsten, so der Ungläubigen Herzen zum Glauben laden soll; die Messe aber soll sein der Brauch oder Nutz des Evangelii und Austheilung des Sakraments, so allein den Gläubigen gebühret“ (10, 2756; 11, 841). Darum will er auch nicht, wie wir oben (S. 22) gehört, daß „man das Sakrament lasse heimlich empfahen, oder heimlich reichen“, sondern jene schrift- und einsetzungsmäßige Ordnung beobachte, wie er sie in seiner Schrift an Haußmann (W. 10, 2763 ff.) nach ihren Grundzügen entworfen und von der er sagt: „Wir wollen mit dieser Ordnung das verhüten, daß nicht zugleich Würdige und Unwürdige zum Tisch des Herrn laufen, wie wir bisher unter dem Papstthum gesehen, da man anders nicht gesucht hat, denn allein das Sakrament zu empfahen ..... Wir aber wollen die, so auf obgemelde Stücke nicht zu antworten wissen (was das Sakrament sei, was es nütze und gebe, und wozu sie es wollen brauchen), allerdings von der Gemeinschaft dieses Sakraments ausgeschlossen und abgesondert haben“ (das. p. 2765). Ebenso predigt er auch i. J. 1525: „Das Sakrament und der vorgesagte (schriftmäßige) Brauch ist recht und gut, aber wo sind die Leute, die dazu tauglich sein, daß sie es anfahen und treiben? Ich habe darnach gestrebt und wollte gern, daß auch des Papstes Gesetze abgethan wäre vom jährlichen Empfahen des Sakraments am Osterfeste, und frei einem Jeglichen gelassen würde, daß er aus eigenem Gewissen und aus Hunger seiner Seele ungezwungen hinzuginge, damit der greuliche unchristliche Mißbrauch und Gotteslästerung

ung wenig würde, und hinfüro kaum Einer hinzuging, da jetzt viel hundert hinzugehen. So sehe ich, daß der Satan damit umgehet, er wolle beider Gestalt jetzt so gemein machen und noch gemeiner, denn der Papst seine eine Gestalt gemacht hat, ehe denn Christen gemacht werden, die solches thun sollen (d. h. Sakrament brauchen); und gedenkts auf der rechten Seite ärger zu machen, denn auf der linken, darum ist uns Noth, daß wir auf der Mittelstraße bleiben" (W. 10, 2661 ff.). Vgl. auch die gegen das gewohnheitsmäßige Zum-Sakrament-Gehen und gegen den Mißbrauch: „daß das Sakrament unter die Leute in Haufen geworfen wird" gerichtete Abendmahlspredigt in der Kirchenpostille 11, 832 ff., besonders 840 ff. u. 847, wo Luther namentlich auch auf die Bedingungen hinweist, unter welchen allein das Abendmahl gereicht und empfangen werden solle und hinzufügt: „wo sie nicht wollten darnach thun, könnte man sie ausschließen aus der Gemeinde; und also möchte es wieder in rechten Schwang kommen."

Dieselben Grundgedanken, die wir bei Luther und in unsern Symbolen gefunden, begegnen uns auch durchweg bei unsern alten Dogmatikern. Und wenn auch die letzteren seit Hutter bei den Sakramenten, und namentlich dem des Abendmahls, mit Recht die besondere, von dem Stiftungswort zwar nicht zu trennende, aber doch zu unterscheidende materia coelestis mehr hervorheben, als es Luther gewöhnlich thut, so ist doch dieses Mehr oder Minder für unsre Frage von keinem entscheidenden Belang. Denn dies hindert sie keineswegs an jenen Sätzen, auf die es uns ankommt, auch ihrerseits festzuhalten: daß nämlich Gott nach dem Reichthum seiner Gnade das Wort und die Sakramente als gleich heilskräftige Gnadenmittel verordnet habe; daß zwar der Modus des Empfangs ein verschiedener, aber das Gnadengut und die Gnadenwirkung bei beiden die gleiche sei *); daß der Glaube auch schon durch das Wort

*) So z. B. Chemnitz, Exam. Conc. Trid. P. II. L. I. Sect. 5, fol. 292 (Ausg. Francof. 1707); Non autem alia est gratia, quae in verbo promissionis, et alia, quae in Sacramentis exhibetur; nec alia est promissio in verbo evangelii, alia in Sacramentis; sed eadem est gratia, unum et idem verbum, nisi quod in Sacramentis per signa divinitus instituta verbum quasi visibile redditur. Fides igitur in Sacramentis non aliam quaerit gratiam, quam in Verbo, nec

die volle und ungetheilte, zum Heil nothwendige Gnade empfange; daß darum nur die Verachtung, nicht aber das unverschuldete Entbehren des Sakraments des Heils verlustig mache; endlich daß der Glaube, nach Joh. 6, Christi Leib und Blut auch in dem Wort und durch dasselbe geistlich, aber nicht sakramentlich genießen könne, und daß dies, wie Chemnitz (a. a. O. fol. 408) sich ausdrückt, sowohl von denen gelte, qui non possunt habere copiam communionis sacramentalis, als auch von denen, qui in coetu ecclesiastico etiam quando non sacramentaliter communicant, tamen vera fide inhaerentes Christo spiritualiter carnem ipsius manducant et sanguinem bibunt.

B. Der Unterschied in der Einheit.

Die Praxis unsrer Kirche ruht jedoch nicht bloß auf der Erkenntniß von der Identität der Gnade, welche uns die Heilsmittel gleichermaßen vermitteln und ertheilen, noch läßt sie sich aus dieser Voraussetzung allein erklären. Weist doch die Praxis, wie wir gesehen, auffallende und bemerkenswerthe Unterschiede auf, nicht blos hinsichtlich der Verwaltung beider Sakramente, im Gegensatz zur Verkündigung des Worts, sondern auch hinsichtlich der Behandlung der beiden Sakramente selbst. Es ist weder irrelevant, noch zufällig, daß die Kirche nicht blos kein Nothabendmahl kennt, sondern auch die Privatcommunion unzulässig findet; daß sie die Theilnahme an der Gemeindecommunion an besondere Bedingungen, und grade an diese bestimmte, gebunden hat; endlich, daß sie für dieses Sakrament nicht auch einen casus necessitatis statuirt, wie für die Taufe, und darum die Verwaltung desselben innerhalb der bestehenden Kirche nicht frei giebt, sondern für alle Fälle ihren ordinirten Gliedern vorbehält. Wie diese Unterschiede keineswegs blos formeller Natur sind, so will auch die Praxis mit ihnen auf eine Unterscheidung der einzelnen Gnadenmittel zurückgewiesen haben, die zwar die wesentliche Identität derselben nicht aufheben kann und soll, aber auf Grund dieser und innerhalb ihrer gewisse unterschiedene und unterscheidbare Proprietäten eines jeden der Gnadenmittel anerkennt, die auch nicht blos formeller Art sein, darum auch

---

sine promissione, praeter aut extra promissionem in Sacramentis quaerit gratiam.

nicht mit der einfachen Verweisung auf den Gegensatz von Wort und ritus, Rede und Handlung überhaupt abgemacht werden können.

Wir berühren hiermit eine Frage, die bekanntlich grade von der neueren lutherischen Theologie von den verschiedensten Seiten her beleuchtet und sehr eingehend untersucht worden ist, ohne daß man jedoch schon zu einem befriedigenden und allgemein anerkannten Resultat gekommen wäre *).

Auch Luther hat sich dieselbe schon früh gestellt, in seinem Sermon von der Messe v. J. 1520, und bleibt auch später bei der Antwort, die er schon damals auf sie gegeben. „Wozu denn die Messe in der Kirche", fragt er, da wir ja auch durch den Glauben, der des Sakraments gedenkt und darnach begehrt, dasselbe geistlich empfangen können? „Es ist wahr, antwortet er, solcher Glaube ist genug und richtet es wahrlich Alles aus. Aber wo möchtest du an solchen Glauben, Sakrament und Testament gedenken, wenn es nicht in etlichen benannten Orten und Kirchen leiblich gehandelt würde?... Auch dieweil Gott es also eingesetzt hat, muß man dasselbe nicht verachten, sondern mit großen Ehren und Dank annehmen. Denn ob schon keine Sache wäre, warum wir leibliche Messe halten sollten und nicht allein am inwendigen Glauben uns gnügen lassen, so wäre das genug, daß Gott eingesetzt und haben will; welcher Wille uns vor allen Dingen gefallen und gnugsam Ursache sein soll, Alles zu thun und zu lassen." Doch fährt er fort: „So ist auch der Vortheil da, daß wir noch im Fleisch leben und nicht alle so vollkommen sind uns im Geist zu regieren, ist uns noth, daß wir leiblich zusammenkommen, eines das ander mit seinem Exempel, Gebet, Lob und Dank zu solchem Glauben entzünden und durch leiblich Sehen oder Empfahen des Sakraments und Bewegen des Testaments mehr und mehr bessern denselben Glauben.... Doch die größeste Sache leiblich Meß zu halten, ist um des Wortes Gottes willen, welches Niemand entbehren kann und dasselbe täglich muß geübet

---

*) S. besonders v. Hofmann, Schriftbeweis 2. Auflage II, 2. S. 149 ff. Thomasius, Christi Person und Werk Bd. II, Abtheilung 2 (Erl. 1863) S. 114 ff. und in der Dorpater theol. Zeitschrift die Abhandlung von Oettingen, Jahrg. 1863, Heft. I. u. III.

und getrieben sein. Nicht allein darum, daß täglich neue Christen werden geboren, getauft, auferzogen; sondern daß wir im Mittel der Welt, Fleisch und Teufel leben, die nicht ruhen uns anzufechten und in die Sünde zu treiben; wider welche die stärkeste Wehre ist das heilige Wort Gottes.... Das zeigt an, da der Herr die Meß einsetzet und sprach: Das sollt ihr thun, mein dabei zu gedenken; als sollt er sagen: als oft ihr diß Sakrament und Testament handelt, sollt ihr von mir predigen. Wie auch St. Paulus sagt 1 Cor. 11, 26 ... In diesen Sprüchen siehst du, wie die Meß eingesetzt ist, Christum zu predigen und loben, sein Leiden und alle seine Gnade und Wohlthat zu preisen, damit wir ihn zu lieben, hoffen, glauben bewegt, und also auf dieselben Wort oder Predigt auch ein leiblich Zeichen, das ist das Sakrament empfahen, auf daß damit unser Glaube mit göttlichen Worten und Zeichen versorget und bevestiget, stark werde wider alle Sünde, Leiden, Tod und Hölle und Alles was wider uns ist...... Was ist das ganze Evangelium anders, denn eine Erklärung dieses Testaments? Christus hat das ganze Evangelium in einer kurzen Summe begriffen mit den Worten dieses Testaments oder Sakraments" (19, 1295 ff.).

Wir sehen, auf die Frage, ob der Unterschied zwischen dem Wort und Sakrament sich etwa auch objectiv bestimmen lasse, geht Luther nicht ein; er begnügt sich da mit der einfachen Hinweisung auf den Willen und die Einsetzung Gottes. Dagegen hebt er als subjective Motive für den Empfang des Sakraments die Schwachheit des Glaubens, das Leben im Fleisch und in der Welt, die Nothwendigkeit der Gemeinschaft hervor, und sieht in dem Abendmahl ein das Wort befestigendes, dasselbe dem Einzelnen applicirendes, seinen Glauben stärkendes Zeichen, wobei wir nur zu beachten haben, daß ihm das Zeichen nicht ein leeres, äußeres Annexum zum Wort, sondern selbst Träger und Mittel des im Stiftungswort verheißenen Gnadenguts ist. Denn, heißt es schon in seinem Sermon v. J. 1519, „Christus hat diese zwo Gestalten nicht bloß noch ledig eingesetzt, sondern sein wahrhaftig natürlich Fleisch in dem Brod und sein natürlich wahrhaftig Blut in dem Wein gegeben, daß er ja ein vollkommenes Sakrament oder Zeichen gebe" (19, 534).

Darum ist die Messe, sagt er ein andermal (19, 1301), „ein Testament und Sakrament, darinnen zugesagt wird, mit einem Zeichen verpitschirt, Vergebung der Sünde und alle Gnade Gottes;" und in jener Predigt v. J. 1525 (10, 2659): Christus hat uns im Abendmahl „Zusage und Zeichen, als einen Schein und Schutz, Trost und gewisse Zuversicht unserer Seligkeit gegeben. Als wenn man Jemanden versichern will, gibt man ihm zur Versicherung Brief und Siegel. Also thut hie unser Herr Jesus Christus auch; daß wir je gewiß sein sollen und uns nicht fürchten vor Sünde, Tod, Teufel und Hölle. Darum gibt er uns sein Wort und Zeichen. Seine Worte (die Stiftsworte) sind uns als ein Brief, seine Zeichen aber als ein Siegel und Pitschir, daß wir ja nicht zweifeln sollen, sondern daß wir dadurch im Glauben gestärket werden, in der Hoffnung bestätiget und in der Liebe erhitzet. Das geschiehet aber, wenn wir es worden sind (an das Wort glauben); und zur Bevestigung und Stärke dieses Glaubens gehen wir hin und empfangen das Zeichen dazu", darinnen er uns seinen Leib und sein Blut gibt. „Denn wir armen Menschen, weil wir in den fünf Sinnen leben, müssen je zum wenigsten ein äußerlich Zeichen haben neben den Worten, daran wir uns halten und zusammen kommen mögen; doch also, daß dasselbe Zeichen ein Sakrament sei, das ist, daß es äußerlich sei und doch geistliche Dinge habe und bedeute, damit wir durch das Aeußerliche in das Geistliche gezogen werden" (19, 1277). Stärkend aber und ein den Glauben befestigendes „Pfand und Siegel" ist ihm das Sakrament unter Anderem auch deßhalb, weil durch dasselbe die Gnade dem Einzelnen persönlich zugeeignet wird: „Bei dem Trost, der im Wort öffentlich gehet, läßt es Christus nicht bleiben", er gibt dir seinen Leib und sein Blut, „auf daß du für deine Person solches Leibes und Blutes dich annehmest, daß es dir gelte und dein eigen sein soll. Denn darum ist es vornehmlich zu thun, daß ein Jeder gläube, Christus habe für ihn und nicht allein für St. Peter und andere Heiligen gelitten. Das hat Christus einen jeden Christen in seinem Testament wollen vergewissern, sintemal ein Jeder für sich selbst solch Testament, das ist den Leib Christi und sein Blut empfähet und geneußt" (13, 655). Doch ist zu bemerken, daß Luther dasselbe, und mit Recht auch von der Absolution sagt.

Auch sie habe, wie das Sakrament, „den Vortheil, daß (bei ihr) das Wort allein auf deine Person gestellt wird. Denn in der Predigt fleucht es in die Gemeinde dahin, und wiewohl es dich auch trifft, so bist du sein doch nicht gewiß; aber hier kann es Niemand treffen, denn dich allein" (Erl. Ausg. 11, 157 ff.).

Ebenso bezeichnet die Apologie die Sakramente als Siegel der Gnade des neuen Testaments (signa et sigilla gratiae et remissionis peccatorum, zur Aufrichtung und Stärkung des Glaubens — ne succumbat fides, dum luctatur cum terroribus peccati et mortis p. 173. 204. 259); und die Concordienformel bestimmt dies näher, wenn sie p. 712 sagt, daß „Christus die Verheißung des Evangelii nicht allein ingemein fürtragen läßt, sondern dieselbige durch die Sakrament, die er als Siegel der Verheißung angehängt, versiegelt und damit einem jeden Gläubigen insonderheit bestätiget; doch fügt sie hinzu: „Darum behalten wir auch die Privatabsolution." Während jedoch durch diesen an sich richtigen Zusatz die angedeutete Unterscheidung zwischen Wort und Sakrament wieder verwischt wird, verdient eine andere Unterscheidung, auf die sie p. 660 ff. hinweist, wohl beachtet zu werden. Sie redet dort von dem geistigen Essen des Fleisches und Trinken des Blutes Christi nach Joh. 6, welches „nicht anders als mit dem Geist und Glauben in der Predigt und Betrachtung des Evangelii, eben so wohl als im Abendmahl (auch kraft des Glaubens an das Stiftungswort) geschieht und für sich selbst nütz und heilsam und allen Christen zu allen Zeiten zur Seligkeit nöthig ist, ohne welche geistliche Nießung auch das sakramentliche Essen im Abendmahl nicht allein unheilsam, sondern auch schädlich und verdammlich ist. Solch geistlich Essen, sagt sie, ist nichts anders als der Glaube, nämlich Gottes Wort hören, mit Glauben annehmen, und uns selbst zueignen, und auf diesen Trost uns festiglich verlassen. Es geschieht also nur mit dem Glauben und kraft desselben und wird nur den Gläubigen zu Theil. Dagegen werde im heiligen Abendmahl Christi Leib und Blut „von Allen, die das gesegnete Brod und Wein essen und trinken, mündlich empfangen und genossen; von den Gläubigen zu einem gewissen Pfand und Versicherung, daß ihnen gewißlich ihre Sünden vergeben sind und Christus in

ihnen wohne und kräftig sei, von den Ungläubigen aber zu ihrem Gericht und Verdammniß." Hiermit ist in der That auf einen objectiv begründeten und wirklich bestehenden, unverwischbaren Unterschied hingewiesen, der am ehesten geeignet sein möchte uns über unsere Frage nach ihren verschiedenen Seiten hin befriedigenden Aufschluß zu ertheilen und den wir deßhalb im Auge behalten wollen.

Vorerst werfen wir noch einen kurzen Blick auf unsere alten Dogmatiker. Auch sie stellen sich jene Frage; aber die Antwort, die sie geben, geht nicht über das hinaus, was wir schon aus Luther und unsern Symbolen kennen gelernt haben. Cum Deus per verbum offerat et exhibeat gratiam, fragt Chemnitz (a. a. O. fol. 291) quae ad salutem necessaria est, oritur quaestio: quis sit Sacramentorum usus? aut propter quas causas Deus externos Sacramentorum ritus sua institutione adjecerit promissioni evangelii? Et sunt quidem non pauci homines, partim fanatici partim profani, qui et sentiunt et clamitant, superfluum et non necessarium esse Sacramentorum usum. Piorum etiam animi saepe hujusmodi cogitationibus tentantur: Cum verbo Deus omnia, quae ad salutem necessaria sunt offerat et exhibeat, cumque fides illa in verbo invenire et apprehendere possit, quid opus sit Sacramentis? Posse igitur sine salutis dispendio usum Sacramentorum negligi. Er antwortet darauf zunächst, daß die Sacramente nullo modo judicanda esse vel inutilia vel superflua, quae secure negligi et contemni possint. Und weiter weist er auf die geist-leibliche Beschaffenheit unsrer Natur hin (si Angeli essemus nullo praeterea signo nobis opus esset), besonders auf die Fleischesschwachheit auch des Gläubigen und die Anfechtung, die ihm der Gedanke bereitet, ob die allen sich darbietende Gnade auch ihm insonderheit gelte. Darum habe der gnädige Gott auch die Sakramente verordnet, ut essent externa et visibilia signa et pignora gratiae et voluntatis Dei erga nos, quibus testificetur, quod promissio ad singulos illos pertineat, qui fide eam in usu Sacramentorum amplectuntur, und in quibus fides, quamvis languida et infirma, gratiam apprehendere et obsignatam retinere posset ad salutem et vitam alternam. Vorausgesetzt ist hier-

bei, daß die Sakramente keineswegs nur äußere, das allein heilskräftige Wort begleitende und besiegelnde Zeichen und Unterpfänder sind; sondern sie sind letzteres nur als signa exhibitiva, als Träger der Heilsgnade, oder, wie Chemnitz sich ausdrückt, als organa seu instrumenta, per quae Deus gratiam promissionis evangelicae credentibus exhibet, applicat, obsignat, confirmat, auget et conservat. Die Obsignation und Confirmation steht nicht in erster Reihe als Zweck der Sakramente, sondern das exhibere und communicare der beneficia (nämlich der reconciliatio, remissio peccatorum et reliqua), quae Christus ecclesiae ita acquisivit, ut verbo et Sacramentis offerrentur (fol. 367). Als, solche media, per quae Christus et se et sua beneficia credentibus vult communicare (fol. 379), sind sie testimonia applicationis gratuitae promissionis evangelii; ejus enim vox generalis est, fides vero et usus sacramentorum applicant eam ad singulos credentes. Darum sind sie nothwendig, et ratione infirmitatis fidei nostrae, cui hujusmodi adminiculis opus est, et ratione institutionis divinae. S. auch fol. 367, wo noch hinzugefügt wird: Relinquimus autem et tribuimus et verbo et cuique Sacramento, quod cujusque proprium est. Per Baptismum in Christo renascimur; renati, verbo et eucharistia alimur; lapsi, per poenitentiam et fidem ad promissionem gratiae revertimur, et ejus fide propter mediatorem Deo rursus reconciliamur. Doch fährt er fol. 292 fort: addenda est haec declaratio: non tam praecisam esse necessitatem Sacramentorum ad salutem, sicut est fidei et verbi. Sine fide enim nemo potest salvari, et sine verbo nulla potest esse vera fides. Wer in diesem Glauben stehe, der werde auch die Sakramente nicht verachten, oder aber sein Glaube sei nicht der rechte, im Worte Gottes gegründete. Sed si quis ex verbi auditu habeat veram fidem in Christum, et non concedatur ipsi facultas, ut possit Sacramentis juxta institutionem divinam uti: in tali certe casu non est statuenda praecisa necessitas Sacramentorum ad salutem, ut propterea salus illis den getur, quibus non datur facultas utendi Sacramentis, licet fide in verbum apprehendant Christum mediatorem.

Diese ausführlicheren Mittheilungen entschuldigen sich dadurch von selbst, daß wir Chemnitz als den Hauptrepräsentanten der bezüglichen Anschauung betrachten dürfen, wie sie sich auch bei den andern Dogmatikern dargelegt findet. Sie sind alle einig in dem Kanon und halten an ihm fest: idem est effectus verbi et sacramentorum. Die Einheit der Gnade und Gnadenmittel, die hervorragende Bedeutung des Worts, als gepredigtes für den Glauben, als Stiftungswort für die Sakramente, steht ebenso bei ihnen entschieden im Vordergrunde, wie bei unsren Bekenntnissen. Und dies ist auch diejenige Seite der Frage, die zunächst, vor jeder weiteren Untersuchung, feststehen muß, und zu deren Klarlegung und Sicherstellung die Reformatoren sich durch bestimmte historische und praktische Anlässe aufgefordert sahen. Denn die doppelte Entwerthung der Gnadenmittel, die ihnen in der eigenmächtigen Vermehrung derselben durch die Einen und in der schriftwidrigen und heilsgefährdenden Entleerung dieser Mittel durch die Andern entgegentrat, ebenso die Veräußerlichung der Sakramente unter Zurücksetzung des Worts dort, und die Unterschätzung Beider hier, ist es, die sie herausforderte, unter besonderer Betonung des Worts die gleiche Würde, die Allgenugsamkeit und die Nothwendigkeit dieser Mittel für das Heil und den Glauben darzulegen und zu vertreten. Ein gleich bestimmter Anlaß zur näheren Untersuchung der Frage nach dem etwaigen Unterschied, der zwischen den einzelnen Gnadenmitteln innerhalb jener Einheit und Identität bestehen könnte, war ihnen nicht gegeben. Dennoch finden wir bei ihnen, und namentlich bei Luther beachtenswerthe Winke und Directiven zur Beantwortung auch dieser Frage.

Welche Antwort sie und mit ihnen unser Bekenntniß und unsere Dogmatiker darauf geben, haben wir eben vernommen. Fassen wir dieselbe kurz zusammen. In den Sakramenten, sagen sie, werden uns zwar keine Gnadengüter geschenkt, die uns nicht auch durch das Wort vermittelt und von dem Glauben an dasselbe empfangen werden könnten. Doch dienen jene zur besonderen Application, Obsignation, Confirmation der Gnade an die Einzelgläubigen. In ihnen werden uns besondere und wunderbare Besiegelungen und Verbürgungen derselben zu Theil, die der Herr in Anbetracht unsrer geist-leiblichen Natur und in Herablassung zu unsrer Schwachheit, zur Aufrichtung des angefochtenen, zur Stär-

kung und Nährung des schwachen Glaubens gestiftet hat. Und zwar liegt dieses Stärkende insonderheit in jenem objectiv feststehenden, von der h. Schrift uns bezeugten Thatbestande, daß nämlich in den Sakramenten zwar der Segen, aber nicht auch die Mittheilung und der Empfang der vollen res sacramenti an den Glauben oder das Maß desselben gebunden ist; während diese Güter uns durch das Wort immer nur unter Voraussetzung des Glaubens und nur nach dem Maß und der Aneignungskraft desselben zu Theil werden können; obgleich auch das Wort in sich, wie die Sakramente ein geisterfülltes und kritisch wirksames ist, und denen gleichfalls direct zum Gericht gereicht, die sich dagegen verschließen. So hat der schwache und angefochtene Glaube an den Sakramenten feste Halt- und Stützpunkte. Ihre necessitas ist zwar keine absoluta, als ob Gottes Gnade schlechthin an sie gebunden wäre, wohl aber eine ordinata für die Kirche, die Heilsordnung, den Glauben; so daß nicht der unverschuldete defectus, aber der contemtus sacramenti damnat. Die beiden Sakramente aber unterscheiden sich darin, daß jenes das sacramentum initiationis, dieses das sacramentum confirmationis ist. Dispar, sagen sie, est ratio inter baptismum et sacram coenam: per baptismum renascimur, in sacra coena pascimur, alimur ac nutrimur ad vitam aeternam. Per baptismum investitura christianismi nobis contingit; per usum sacrae coenae in ecclesia conservamur. (Gerhard, Tom. VIII, p. 220; X, p. 417). Doch fügen sie hinzu, wie das Wort schlechthin nothwendig sei für den Glauben, so sei wiederum das sacram. initiationis magis necessarium, quam confirmationis (Hollaz). De baptismi necessitate Christus testatur Joh. 3, 5; sed sacrae coenae usus non est in pari necessitatis gradu constitutus (Gerhard).

So richtig und schriftgemäß diese Sätze sind, so sehr sie unsere Beachtung verdienen, so weisen sie doch alle über sich hinaus und bringen die Frage noch nicht zum befriedigenden Abschluß. Aber das haben doch unsere alten Dogmatiker vor den erwähnten neueren und neuesten Untersuchungen voraus, daß sie erstens daran mit Recht festhalten, daß jedes der Gnadenmittel, ob auch auf verschiedenem Wege und auf verschiedene Weise, die volle Gnade und den ganzen gottmenschlichen Christus für den ganzen Menschen

vermittele; und daß dieselben, auch Hutter miteingeschlossen, den einzelnen Gnadenmitteln zwar unterschiedene Proprietäten zuschreiben und diese festzustellen suchen, aber von einer im strengen Sinne specifisch verschiedenen Gnadenmittheilung und Gnadenwirkung nichts wissen. Daran hindert sie schon ihr Grundsatz: idem est effectus, und die gerechte Besorgniß, dem Vollwerth des einen Gnadenmittels auf Kosten des Andern irgend zu nahe zu treten. Sie haben dafür auch das Zeugniß der Schrift auf ihrer Seite und ebenso spricht auch für sie das Ergebniß der neueren Untersuchungen. Denn die Einen rechtfertigen in der That jene Besorgniß, wenn sie meinen, daß bei dem Wort auch die Mittheilung, bei dem Sakrament nur die Wirkung des Heils vom Glauben abhänge, oder daß jenes die Gnade nur verkündige und zwar insgemein, dieses dagegen sie auch mittheile und dem Einzelnen aneigne, oder wenn sie, wie etwa ehedem Justin, sich bis zu der unvorsichtigen Behauptung versteigen, daß in dem Abendmahlsgenuß „eine Art continuirlicher Menschwerdung des λόγος" sich vollziehe *); während die Andern, die umsichtig diese Klippe vermeiden, zu dem Geständniß sich gedrungen sehen, theils daß dem Wort eine gewisse Priorität verbleibe, weil auch das, was die Sakramente gewähren, in das Wort der Stiftung gefaßt und durch dasselbe bedingt sei, theils daß die Wirkungen der einzelnen Gnadenmittel sich nicht schlechthin ausschließen, d. h. also, daß sie im Endzweck zusammenfallen, denn sonst schlössen sie sich eben aus.

Ueberhaupt haben die gewöhnlich aufgestellten Unterscheidungen alle, wenn man sie schärfer ins Auge faßt, nur relativen Werth, und tragen darum verhältnißmäßig wenig für die Erledig-

---

*) S. evang. Kirchenztg. 1866, Nr. 52 S. 617. Als ob es nicht der schon Mensch gewordene und verklärte Christus, der Gottmensch sei, der sich uns im Abendmahl zu eigen gibt. Der Verfasser dieser sonst sehr beachtenswerthen Abhandlung tritt dem Wesen und der Heilskraft des Wortes Gottes, um das Sakrament nicht zu entleeren, entschieden zu nahe, wenn er gradezu behauptet, daß jenes „seiner Natur nach nicht Träger einer Substanzialität sein könne", und daß „der Glaube nicht im Stande sei die substanzielle Heilsgabe zu ergreifen." Als ob mit solchen apriorischen Behauptungen in der Theologie etwas anzufangen wäre oder entschieden werden könnte! Oder sollen sie aus der Schrift geschöpft sein? Etwa aus Jac. 1, 18 oder 1. Petri 1, 23 und 2. Petri 1, 4 oder aus Joh. 6?

ung der Frage ein. Denn wenn mit Recht als das donum proprium der Taufe die Gabe des heiligen Geistes und die Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott, und als das des Abendmahls Christi Leib und Blut bezeichnet wird, so ist doch nicht außer Augen zu lassen, daß auch das Wort für den Glauben Träger und Vermittler des Geistes der Wiedergeburt und der Gemeinschaft mit dem Dreieinigen ist, und daß der Herr dem Glauben auch kraft seines Verheißungsworts und durch dasselbe sein Fleisch und sein Blut zu essen und zu trinken gibt, und zwar realiter, wenn auch nicht sakramentlich, sondern geistlich. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, sind die Sakramente nicht die ausschließlichen Mittel, wol aber selbständige und heilskräftige gottgeordnete Bürgschaften (sigilla) für den Empfang der Heilsgüter, die dem Glauben auch durch das Wort zu Theil werden. Und was die Wirkung anlangt, so ist auch das Wort in sich selbst ein thatkräftiges, nicht nur explicatives, sondern auch persönlich applicatives, und wirkt, wenn auch seiner Natur nach wesentlich ethisch so doch auch mystisch; während die Sakramente unmittelbar durch das Stiftungs-Wort, mittelbar auch durch das verbum praedicatum überhaupt bedingt, ihrerseits auch ethisch wirken und sich an das persönliche Bewußtsein wenden, wie das Abendmahl, so auch die Taufe der Erwachsenen. Und wie Beide demnach auf den ganzen Menschen wirken, auf seine Natur und seine Person, wenn auch von verschiedenen Seiten ihn anfassend, so erstreckt sich wiederum nicht bloß die Wirkung des Abendmahls, sondern auch die der Taufe, ja auch des Worts auf Seele und Leib zumal. Die Unterschiede sind mithin so sehr fließende, daß wenn man bei ihnen stehen bleibt, nur gesagt werden kann: in dem einen Falle trete das eine, in dem anderen das andere Moment derselben Sache zunächst mehr in den Vordergrund. Es verhält sich eben mit unsrer Frage etwa ähnlich wie mit den operibus divinis ad extra, in deren jedem der dreieinige Gott ungetheilt wirksam ist, und bei denen nur *κατ' ἐξοχήν* die Schöpfung dem Vater, die Erlösung dem Sohne u. s. w. zugeschrieben wird. So ist auch die Heilsgnade die Eine, Christus der Eine und untheilbare. Unter dieser Voraussetzung dürfen aber weder die Proprietät noch der Effect eines jeden der Gnadenmittel als specifische im strengen Sinne gefaßt, sondern beide wollen und können nur so

bestimmt werden, daß in ihnen bei jedem Gnadenmittel die ganze Gnade, nach einer Seite und Richtung hin gewendet, sich für uns zusammenfaßt und concentrirt, und sich uns in ihnen kritisch wirksam und wirkend dargibt, zwar durch einen verschidenen Modus der Vermittelung und auch behufs einer bestimmten Modalität der Wirkungsweise, aber immer doch zum Zweck der jedesmaligen Mittheilung und Zuneigung der Einen ganzen und vollen Gnade, und der Verwirklichung des Einen, gleichen und vollen Heilszwecks in dem geistleiblichen Menschen nach seiner Natur und nach seiner Person, die ja ohnehin eine unzertrennliche Einheit bilden.

3. Nähere Bestimmung und Begründung des Unterschiedes.

A. Geschichtliches.

Wenn es bis jetzt den neueren, eingehenden und namentlich für die tiefere Ergründung der Heilspsychologie höchst werthvollen Untersuchungen über unsere Frage noch nicht gelungen ist, ein klares und befriedigendes Resultat zu Tage zu fördern, so liegt dies allerdings zunächst in der Schwierigkeit der Sache selbst. Aber es hat dies auch zum nicht geringen Theil seinen Grund einmal darin, daß Manche nach etwas suchten, das, so weit mein Verständniß der Schrift reicht, nicht existirt: nach wirklich specifisch verschiedenen, also auch mehr oder minder sich gegenseitig ausschließenden Wirkungen der Gnadenmittel. Das mußte zur Zerstörung des Problems: den Unterschied in der Einheit aufzuweisen, und zur Degradirung des Worts oder der Sakramente führen. In dieser Hinsicht hatten unsre alten Dogmatiker Recht, die Frage mit der Vorsicht und Zurückhaltung zu behandeln, wie sie es thun. Ferner aber suchte man die Lösung des Problems, auch wenn man sich dieselbe richtig gestellt hatte, gewöhnlich nur nach einer Seite hin, die doch nicht die einzige und ausschließliche ist, welche bei ihm in Betracht kommt; oder man berührte die andere, wie schon die alten Dogmatiker, nur mehr beiläufig und unvollständig. Ich meine, man faßte die Frage zu einseitig an, indem man sich auf die Beziehung und Bedeutung mehr oder minder beschränkte, welche die Gnadenmittel unbestreitbar für das Ein-

zelsubject als solches und das Heil desselben haben. Daß die Reformation vor Allem diese Bedeutung derselben ins Auge fassen mußte, lag in ihrem Beruf und in der negativen und positiven Aufgabe, welche ihr dieser stellte. Was sie in dieser Hinsicht errungen und aufgeschlossen, will als ein unveräußerliches und eigenthümliches Gut evangelischer Heilserkenntniß hoch gehalten und bewahrt sein. Demnach wird auch das eadem est gratia et idem effectus und das non defectus sed contemtus damnat, mit den practischen Consequenzen, die sich unter bestimmten Nothständen daraus ergeben, seine maßgebende Wahrheit und bleibende Bedeutung behalten müssen. Faßt man aber den Unterschied der Gnadenmittel in's Auge, auf den ja unser Bekenntniß auch schon hinweist, so drängen die bezüglichen Bestimmungen, wie wir sie eben kennen gelernt haben, nothwendig zu weiteren Fragen. Es fragt sich dann nämlich: worauf denn das applicirende und Glauben- stärkende Moment des Sakraments eigentlich und im Unterschiede namentlich von der Absolution beruhe? Und weiter: in wie fern bei dem Sakrament nicht blos die Wirkungskräftigkeit desselben überhaupt — denn dies gilt ja auch von dem Wort — sondern auch und speciell der Empfang des sakramentlichen donum proprium, im Unterschied von dem Wort, nicht auch an den Einzelglauben des Empfängers gebunden sei und sein könne? Zwar kann die erstere Frage noch auf dem isolirten heilspsychologischen Wege einen Schritt weiter verfolgt und für sie, wie es die neuere kirchliche Theologie gethan, der Gegensatz von Natur und Person fruchtbar verwerthet werden. Aber man täuscht sich, wenn man meint, damit allein der Sache auch auf den Grund kommen zu können; oder man behilft sich mit der hier sehr unglücklich angebrachten Unterscheidung von unmittelbarer oder mittelbarer Einwirkung des göttlichen Geistes, oder mit der ebenso ungenügenden als unvollziehbaren Annahme gradueller Unterschiede; oder man stellt wirkliche, greifliche Unterschiede auf, aber zum Nachtheil des Vollwerths und der Vollkraft des einen oder des andern Gnadenmittels.

So berechtigt und förderlich darum auch dieser Weg an sich ist, so führt doch die ausschließliche Bezugnahme auf den Einzelchristen als isolirten noch nicht zu einer befriedigenden Erledigung jener Frage. Und ebenso gibt auch diese Beziehung allein für die

volle Beseitigung jenes anderen, gegen eine etwaige magische und rein operative Auffassung des Sakraments gerichteten Bedenkens oder Vorwurfs, nur geringe Stützpunkte und Mittel der Abwehr an die Hand. Und doch ist grade diese charakteristische, von dem Einzelglauben schlechthin unabhängige Seite des Sakraments, die dem alten und dem modernen Subjectivismus so hart eingeht und von ihm so heftig und unbesonnen angefochten, wenn nicht geschmäht wird, welche uns den Weg weist, den wir einzuschlagen haben, um zum Ziele zu kommen. Denn sie zeigt uns, daß die Lösung der Frage nicht in dem einzel- und privatchristlichen Interesse, überhaupt nicht auf dem isolirten heilspsychologischen Gebiet und dem des rein persönlich und subjectiv gefaßten Heilsprocesses gefunden werden kann. Sie weist uns vielmehr über dasselbe hinaus, nöthigt uns die einseitig bei dem Subject als solchem verharrende Position aufzugeben und wendet unsern Blick auf das social- oder Reichs-christliche Gebiet, d. h. auf die Heilsökonomie selbst und die Heilsgemeinde oder Kirche Christi. Dabei wird die Frage dem Gebiet der Heilsordnung und des persönlichen Glaubens und Lebens durchaus nicht entrückt; wol aber beansprucht sie, daß dann die Heilsordnung nicht in dem gewöhnlichen engeren, sondern in dem vollen Sinne gefaßt werde, wornach sie, wie dies Luther in seinen beiden Katechismen zum dritten Glaubensartikel so treffend ausgeführt hat, die Kirche oder Gemeinde der Gläubigen in sich einschließt.

Die hiermit bezeichnete Seite der Sache, nach welcher hin sie von uns vornehmlich ins Auge gefaßt sein will, ist am wenigsten Luther'n eine fremde, noch ist sie eine unsern Bekenntnissen oder den alten Dogmatikern schlechthin unbekannte, obgleich die letzteren sie nur mehr nebenbei und hintennach berühren. Namentlich aber hat ihr unsere Kirche, im Einklang mit der ganzen kirchlichen Vergangenheit, den klarsten und bestimmtesten Ausdruck gegeben eben in der Praxis, welche sie bei der Verwaltung der Sakramente beobachtet. Denn der Praxis liegt eben jene, in dem Lehrsystem noch nicht gebürend entwickelte Anschauung klar und deutlich zu Grunde. Nach der Sprache, die sie zu uns redet, sind Sakramente primo loco, wie sie Thomasius so zutreffend bezeichnet, ohne jedoch den Ausgangspunkt seiner Untersuchung von daher zu nehmen, die eigentlichen kirchenbildenden und kir-

chenerhaltenden Gnadenmittel. Der Gegensatz von Wort und Sakrament entspricht dem von Einzelgläubigen und der Gemeinde der Gläubigen so sehr, daß er sich mit diesem vollständig deckt und nur von ihm aus, darum auch nur nach Maßgabe des Verständnisses, den man von ihm zunächst hat, richtig erkannt und klar gelegt werden kann.

Indem wir dies näher auszuführen und zu erweisen haben, beschränken wir uns fortan vorzugsweise auf das Sakrament des Abendmahls.

Wir wollen nicht damit anfangen zu zeigen, wie dieser Grundgedanke sein helles Licht über die ganze Abendmahlspraxis der Kirche und die sie charakterisirenden Merkmale ausbreitet und uns dieselben vollständig erklärt. Wir fragen vielmehr, nach Anlage und Tendenz unsrer Arbeit, zuerst, wie unser kirchliches Bekenntniß, wie namentlich auch Luther und die alten Dogmatiker sich zu ihm verhalten, und ob wir bei ihnen nicht auf Aussagen stoßen, die jene Anschauung bestätigen oder uns doch für dieselbe directe Anknüpfungspunkte bieten? In der That weisen uns schon die bekannten Bezeichnungen: Sakrament des Altars, Messe, Communion, Synaxis, Liturgia, communis participatio, (s. oben S. 121) und die Erklärung die unsre Zeugen diesen Ausdrücken geben entschieden darauf hin. Ebenso die scharfe Polemik gegen alle Privat- und Winkelmessen, und die stark betonte und oft wiederholte Forderung, daß das Sakrament „öffentlich, in einer christlichen Zusammenkunft, bei der Sammlung des Volks" gefeiert werden und „durch das öffentliche gemeine Amt an Christi und der Christenheit Statt gereicht werden soll *)." Denn, sagt

*) S. die Stellen oben S. 121; dazu Luther, Walch 19, 1295, 1301. 1508. 1517. 1558. Melanchthon (das. 16, 1200 ff.): „Das Abendmahl soll eine Versammlung (synaxis) sein, denn Paulus sagt: „wenn ihr zusammenkommt." Darum ist es höchst ärgerlich und eine Verwirrung des geistlichen Amts, wenn man außer der Gemeinde Stillmessen anrichtet." Die Krankencommunion will Luther dagegen, wie wir hörten, gar nicht als eine Ausnahme gefaßt wissen, sondern sie geschehe, sagt er, aus dem ordentlichen Amt, und die Kranken genießen das Sakrament, „als vom Altar gereicht, durchs Amt" (16, 1197). Auch Chemnitz bestimmt die in solchen Fällen geübte Privatcommunion, so, ut illa communio, licet fieret privatim, non coram tota ecclesia, tamen testimonium esset pub

Luther, unter Berufung auf die bekannten Schriftstellen, Christus hat es eingesetzt, daß man dabei „seinen Tod öffentlich bekennen", daß es „ein gemein Sakrament sein soll, der Gemeinde Christi auszutheilen, ihren Glauben zu stärken und Christum zu loben öffentlich (19, 1491. 1527); er hat auch nur die gemeine Messe eingesetzt ... und sind alle Worte an Viele gerichtet, nämlich an die ganze Kirche" (s. oben). Damit übereinstimmend bezeichnen auch unsre alten Dogmatiker die Verwaltung der Sakramente als eine publica verbi praedicatio, die ordinarie in publico ecclesiae conventu, coram facie eccleciae debita cum reverentia geschehen solle (S. Gerhard, L. XXI. C. 9. §. 254).

Mit dieser Anschauung hängt unmittelbar die andere, bekannte zusammen, daß wie die Spendung des Sakraments eine öffentliche Handlung der Kirche ist und sein soll, so auch in der Theilnahme an demselben eo ipso ein öffentliches Zeugniß des Glaubens und der Gemeinschaft abgelegt werde; und daß deßhalb auch die Abendmahlshandlung den Höhepunkt des christlichen Gemeindegottesdienstes bilde, den Gipfel des in ihm sich thatsächlich und fort vollziehenden Gemeinde-Glaubens und Bekenntnisses. Abendmahlsgemeinschaft ist darum von jeher und allüberall in der christlichen Kirche der prägnanteste öffentliche Ausdruck und Vollzug der Glaubens- und Bekenntniß-Gemeinschaft im eminenten Sinne; erst sie ist die eigentliche Bezeugung und Verwirklichung

---

licae admissionis ad communionem totius verae ecclesiae (a. a. O. fol. 399). Selbstverständlich ist das Motiv der so entschiedenen Abneigung unsrer Kirche gegen die Privatcommunion entfernt nicht darin zu suchen, daß auch sie etwa die Validität des Sakraments von dem Orte des Vollzugs desselben abhängig machte. Urgente necessitate et servata Christi institutione könne, sagt Chemnitz, das Sakrament an jedem Orte wirksam verwaltet werden. Ad substantiam enim sacramentorum, sicut non pertinet circumstantia temporis, ita nec loci circumstantia tanquam necessaria requiritur (das. fol. 401). S. auch Gerhard L. XXII. C. 25. §. 258 u. 259. Aber dann bleibt auch die Frage noch unerledigt: Worin denn diese Praxis ihren Grund habe? Denn die Antwort, die sie darauf geben; daß die Sakramente überhaupt in publico ecclesiae coetu verwaltet sein wollen — ist keine, sondern sagt nur idem per idem und weist über sich auf eine andere Begründung hinaus.

der Kirchengemeinschaft sowohl von Seiten der spendenden Kirche, als auch der empfangenden Abendmahlsgenossen. Und wie sie das Höchste ist, was die Kirche als solche und von Christi wegen ihren Gliedern gewähren kann, so schließt sie auch unmittelbar die Ertheilung aller Rechte und die Uebernahme aller Pflichten kirchlicher Vollbürger in sich.

So predigt z. B. Luther in der Kirchenpostille (11, 809. 837), daß „das Sakrament darum eingesetzt sei, daß es der Christenheit Losung und Malzeichen sei, dabei man uns kennen könnte", und „daß man den Glauben bekenne und beweise, auf daß er offenbar werde vor der Welt; denn vor Gott hätten wir genug daran, daß wir gläuben an das Evangelium; nun will er aber uns auf Erden dazu haben, daß wir den Leuten dienen und den Glauben, den wir im Herzen haben, mit etlichen Zeichen vor der Welt bekennen, das sind die Taufe und dieß Sakrament." Mehr nach innen gewendet, auf die Kirche selbst gesehen, äußert er sich über diese Bedeutung des Sakraments in der Hauspostille (Walch 13, 656 ff.): Das Erste in dem Abendmahl ist, daß uns hier Christi Leib und Blut gegeben wird zur Vergebung der Sünden und zu Stärkung des Glaubens. „Die andere Frucht ist, daß es vonnöthen ist, daß die Christenheit soll einig bleiben, einerlei Glauben und Lehre haben." Er meint zunächst die äußere Gemeinschaft: „daß es nun auf das Gleichste zugehe unter den Christen, müssen sie nicht allein zusammenkommen in der Predigt, sondern sie müssen auch zu Hause kommen an einen Tisch und mit einander essen und trinken. Obwohl das Evangelium die Christen auch zusammenhält und einerlei Sinnes macht, so thuts doch dieses Abendmahl noch mehr, wiewohl auch Heuchler sich dazu finden, da ein jeder Christ öffentlich und für sich selbst bekenne, was er gläube. Das ist ein sehr nöthig Ding in der Kirche, daß sie also zusammen werden gezogen und im Glauben nicht Spaltung sei. Darum hats man auch Communionem genennet, eine Gemeinschaft." Desgleichen sagen auch die Augustana und die Apologie (s. oben S. 128), daß die Sakramente, zwar nicht nur und nicht zuerst, aber auch notae professionis inter homines seien, in denen wir „für den Leuten unsern Glauben bekennen und die Wohlthat Christi preisen." Und unsre Dogmatiker unterscheiden bekanntlich primarii et secundarii sacramentorum fines und

zählen unter die letzteren: 1) quod sint symbola confessionis, notae ac tesserae ecclesiae; 2) quod sint nervi publicorum congressuum, denn die administratio sacramentorum est pars publici ministerii; 2) quod sacra coena sit symbolum concordiae et unitatis (Gerhard, L. XIX. C. 7. §. 94). Synaxis heiße die letztere nach 1. Cor. 11, 20, quia in publicis ecclesiae conventibus ordinarie administratur; cum inter alios fines sit etiam nervus publicorum congressuum et unitatis ecclesiae vinculum (L. XXII. C. 1. §. 7).

Unser Bekenntniß ist vollständig im Recht und urtheilt schriftgemäß, wenn es die Meinung entschieden verwirft, daß das Abendmahl „nicht mehr sein soll, als ein Kennzeichen dadurch die Christen untereinander zu erkennen", oder daß es nur dazu dienen soll, die Gemeinschaft zu bezeugen *). Denn bei dem Sakrament kommt es in erster Reihe nicht darauf an, was die Kirche und die Empfänger dadurch bezeugen und thatsächlich bekennen, daß sie es austheilen und empfangen, sondern darauf vor Allem, was der Herr in ihm thut und gibt, und wozu er dies thut. Die Gemeinschaft bezeugende Thätigkeit Jener ist etwas durchaus Secundäres, verglichen mit der die sakramentliche Gabe und Gnade hier mittheilenden That des Herrn und seines Geistes. Aber wenn dennoch von unsrer Kirche in Einklang mit der ganzen Kirche diese Bedeutung der Sakramente, als notae professionis, nicht schlechthin verworfen, sondern ihr nur die zweite Stelle angewiesen wird, so fragt es sich, mit welchem Recht sie es thut, warum nicht das öffentliche Bekenntniß dazu genüge, und ob sie auch durch die Einsetzung und das Wesen des Abendmahls selbst ermächtigt ist, ihm vornehmlich eine solche Bedeutung zu vindiciren? Könnte, dürfte das Sakrament, ob auch nur secundär von der Kirche für eine nota professionis, für ein symbolum, ja vinculum unitatis erklärt und dazu verwendet werden, wenn es nicht in sich selbst und nach der Absicht des Stifters ein sacramentum unitatis wäre, also eine unmittelbare, begründende und bedingende Beziehung zur Gemeinde Christi als solcher in sich selbst trüge?

*) Concordfrml. p. 671; s. auch Apologie p. 263: Quidam belli homines fingunt coenam Domini institutam esse propter duas causas: primum ut sit nota et testimonium professionis, deinde ut significaret mutuam inter Christianos conjunctionem.

In der That haben auch die von uns oben angeführten Zeugen alle ein Bewußtsein von dieser in dem Sakrament liegenden Bedeutung desselben und berufen sich dafür in der Regel auf das Wort des Apostels 1. Cor. 10, 17. „Das hochwürdige Sakrament, sagen sie, ist ein stetes Gedächtniß des bittern Leidens und Sterbens Christi und aller seiner Gutthaten, eine Versiegelung des neuen Testaments, ein Trost aller betrübten Herzen, und stetes Band und Vereinigung der Christen mit ihrem Haupt Christo und unter sich selbst (firmum vinculum societatis christianae et cum capite suo Christo, et inter se invicem conjunctio arctissima; Concordfr. p. 655 ff.). Durch die Taufe, heißt es ferner, werden wir „in die Christenheit aufgenommen“, sie ist „der Eingang zu allen göttlichen Gütern und aller heiligen Gemeinschaft“ (kl. Katech. p. 836). Das Abendmahl ist „das gemein Sakrament der Kirchen“, sacramentum ecclesiae proprium, im Gegensatz zu den Einzelchristen, die es nach eigner Andacht brauchen wollen (Schmalk. Art. p. 302). In dies Sakrament ist das ganze Evangelium, insonderheit der Artikel des Glaubens: „Ich gläube Eine heilige christliche Kirche u. s. w. gesteckt und uns fürgelegt“ (gr. Katech. p. 503). Wie Luther es meint, daß das Abendmahl insonderheit „das Sakrament der Kirche sei, der ganzen Gemeinde zugehörig“, von Christo eingesetzt „seiner Kirchen zu reichen, seine Gemeinde damit zu speisen und zu stärken“ (19, 1493. 1504. 1527; 10, 2764), darüber geben uns viele Aeußerungen in seinen Schriften Auskunft, namentlich diejenigen, in welchen er das schon von Augustin u. A. gebrauchte Gleichniß von den vielen Körnern in dem Einen Brod und dem Saft vieler Beeren in dem Einen Wein zur Veranschaulichung der Sache sehr häufig und mit Liebe verwendet. So beherrscht z. B. dieser Gedanke schon durchweg den ganzen „Sermon v. hochw. Sakram.“ v. J. 1519. „Dieses Sakrament bedeutet eine ganze Vereinigung, unvertheilte Gemeinschaft der Heiligen. Das Werk desselben ist eine Gemeinschaft aller Heiligen (darum Synaxis, Communio), und kömmt daher, daß Christus mit allen Heiligen ist ein geistlicher Körper.... Es empfahen heißt nichts anders, denn ein gewiß Zeichen empfahen dieser Gemeinschaft und Einleibung mit Christo und allen Heiligen.. Diese Ge-

meinschaft stehet darin, daß alle geistliche Güter Christi und seiner Heiligen mitgetheilt und gemein werden dem, der dieses Sakrament empfähet; wiederum alle Leiden und Sünden auch gemein werden, und also Liebe gegen Liebe angezündet und geeiniget wird; . . . daß er mit Christo und seinen Heiligen soll also vereiniget werden und alle Dinge gemein sei, daß Christus Leiden und Leben soll sein eigen sein, dazu aller Heiligen Leben und Leiden" (s. die weitere schöne Ausführung daselbst). Christus hat Brod und Wein eingesetzt, „anzuzeigen dieselbe Vereinigung und Gemeinschaft. Denn keine innigere, tiefere, unzertheiltere Vereinigung ist über die Vereinigung der Speise mit dem, der gespeiset wird . . sie macht ein Wesen unzertheilig aus den vereinigten Dingen. Also auch wir mit Christo vereiniget werden und mit allen Heiligen eingeleibt. So tief und ganz ist die Gemeinschaft Christi und aller Heiligen mit uns. Also fechten ihn an unsere Sünde, wiederum uns beschirmet seine Gerechtigkeit. Denn die Vereinigung machts Alles gemein also lang, bis daß er die Sünde in uns ganz vertilge und uns ihm selbst gleich mache am jüngsten Tage. Also sollen auch wir in unsere Nächsten und sie in uns durch dieselbe Liebe vereinigt werden." Wie in Brod und Wein uns Christi Leib und Blut wahrhaftig gegeben werden, „also wahrhaftig werden auch wir in den geistlichen Leib, das ist, in die Gemeinschaft Christi und aller Heiligen gezogen und verwandelt, und durch dieß Sakrament in alle Tugenden und Gnade Christi und seiner Heiligen gesetzt . . . . Christus hat seinen Leib darum gegeben, daß dieses Sakraments Bedeutung, die Gemeinschaft und der Liebe Wandel (Wechsel) geübet würde und seinen eigenen natürlichen Körper geringer achtet, denn seinen geistlichen Körper, das ist, die Gemeinschaft der Heiligen; ihm auch mehr daran gelegen ist, sonderlich in diesem Sakrament, daß der Glaube seiner und der heiligen Gemeinschaft wohl geübet und stark in uns werde, und wir derselben nach auch unsre Gemeinschaft wohl üben" . . . . Weiter heißt es dann noch: „Je edler das Sakrament ist, je größer Schade aus seinem Mißbrauch kömmt über die ganze Gemeinde." Der rechte Brauch und Glaube desselben fordern eine betrübte, hungrige Seele, die Liebe, Hülfe und Beistand der ganzen Gemeinde, Christi und aller Christenheit, herzlich begehre und dieselben

zu erlangen nicht zweifle im Glauben; darnach sich auch in derselben Liebe gemein mache Jedermann." Besonders ist es denen nöthig, „die in den Tod oder andere Gefährlichkeit Leibes und der Seelen sich geben sollen, daß sie nicht allein darinnen verlassen, sondern in der Gemeine Christi und aller Heiligen gestärkt werden. Darum auch Christus dasselbe in der letzten Noth und Fährlichkeit seiner Jünger eingesetzt und gab." Darum sollen wir Gott danken, daß er uns ein solches gnädiges Zeichen gegeben, „daran er uns führt und zeucht durch Tod und alle Gefährlichkeit zu ihm selbst, zu Christo und allen Heiligen." Und ist also dasselbe „eine Furt, eine Brücke, eine Thür, ein Schiff und Tragbar, in welcher und durch welche wir von dieser Welt fahren in das ewige Leben." Abschließend schreibt er: „die Frucht dieses Sakraments ist also Gemeinschaft und Liebe, dadurch wir gestärket werden wider Tod und alles Uebel. So, daß die Gemeinschaft zweierlei sei: eine, daß wir Christi und aller Heiligen genießen; die andere, daß wir alle Christenmenschen unsrer auch lassen genießen, worinnen sie uud wir mögen . . . und also Ein Brod, Ein Trank, Ein Leib, Eine Gemeine werde" (19, 523 ff.).

Ebenso hat sich auch Luther in den späteren Jahren geäußert; z. B. in der Schrift an die böhmischen Brüder v. J. 1523: „So ists nun wahr, daß wir Christen der geistliche Leib Christi sind, und allesammt ein Brod, ein Trank, ein Geist sind. Das macht Alles Christus, der durch seinen eigenen Leib uns alle einen geistlichen Leib macht, daß wir alle seines Leibes gleich theilhaftig werden, und also untereinander auch gleich und eins sind . . daß wir ein Brod und Trank werden. Und gleichwie ein Glied dem andern dienet in solchem gemeinem Leibe, also isset und trinket auch einer dem andern, das ist, er geneußt sein in allen Dingen und ist je einer des Andern Speise und Trank. . . Gleichwie auch solches bedeut das natürliche Brod und Wein" u. s. w. (19, 1608). Desgleichen in der Kirchenpostille v. J. 1524 (11, 815 ff.), wo er unter Bezugnahme auf jenes Bild von den vielen Körnern und Beeren den Gedanken ausführt, daß wie uns der Herr hier seinen Leib zu essen und zu trinken gibt, also auch wir uns dem Nächsten mit Gut, Leib und Leben hingeben und ihn deß Alles genießen lassen sollen, so daß wir durch dieses Sakrament „ineinander geflochten" werden. Mehr noch in

der folgenden Predigt (S. 842 ff.): „Ihr habt zwei Früchte von dem heiligen Sakrament: Eine ist, daß es uns machet Brüder und Miterben Christi, also daß aus ihm und uns werde Ein Kuche. Die andere, daß wir auch gemein und eins werden mit allen andern Gläubigen, wo sie sind auf Erden, und auch alle Ein Kuche sein. Diese zwei Früchte rühmet Paulus 1. Cor. 10, 16. 17. (S. dort die schöne weitere Ausführung). „Da siehe, wie ein überschwänglich unaussprechlich groß Ding es ist um diß Sakrament; denn da setzet uns Gott in die Gemeinschaft Christi und aller seiner Auserwählten; da haben wir einen großen Trost, darauf wir uns verlassen können. Das verstehen wir nicht, und wenn wir es gleich oft hören und verstehen, so gläuben wir es nicht; darum gehen wir immerdar dahin und empfinden keine Frucht noch Besserung." — Endlich sei noch auf die schon erwähnte Abendmahlspredigt in der Hauspostille v. J. 1534 hingewiesen (Walch 13, 656 ff.): „Das heilige Sakrament dienet dazu, daß Christus sein Häuflein damit zusammenhält. Daher die alten Lehrer feine Gedanken gehabt haben und gesagt: Christus habe darum Brod und Wein gebraucht, daß gleichwie viel Körnlein ein jedes seinen eigenen Leib und Gestalt haben, und miteinander gemahlen und zu einem Brod werden, also ist wohl ein jeder Mensch eine eigene Person und sonderlich Geschöpf; aber weil im Sakrament all eines Brods theilhaftig sind, sind wir alle ein Brod und Leib (1. Cor. 10, 17). Also zum Wein kommen viel Trauben u. s. w. Also haben es die Alten gedeutet und ist nicht unrecht: denn dazu soll das Sakrament dienen, daß es die Christen fein zusammenhalte in einerlei Sinn, Lehre und Glauben, daß nicht ein Jeder ein sonderlich eigen Körnlein sei.... Das ist eins, daß unser lieber Herr Jesus das Sakrament so herzlich hat eingesetzt zur Erhaltung der Einigkeit." Aeußerlich können wir nicht gleich sein; aber in Christo sind wir allzumal Einer. „Solche innerliche Gleichheit zeiget dieses Sakrament auch an, sintemal da Niemand ein Anderes, noch Besseres hat, denn der Andere — und wenn sie gläuben, gehören sie zusammen in einen Himmel. Und liegt nicht dran, ob ich hier bin, ein andrer Christ zu Jerusalem ist, und wir einander nicht kennen, denn wir haben nur Ein Haupt." Dazu dienet dieses Sakrament, „welches von

Christo dazu ist eingesetzt, daß es die Christen soll zusammenhalten. Darum ist dies Sakrament auch noth und nütze einem Jeden insonderheit für seine Person..... Wenn wir zum hochwürdigen Sakrament gehen, so ist es darum zu thun, daß wir uns erstlich als Christen erzeigen und sehen lassen, und unsern Glauben neben andern Christen bekennen; und darnach da Trost holen" u. s. w.

Auch unsre Dogmatiker weisen auf diese Seite des Abendmahls hin, obgleich sie bei ihnen nicht so entwickelt ist, wie bei Luther. So schreibt Chemnitz (a. a. O. fol. 364): Christus schenke und versiegele uns hier totum thesaurum beneficiorum omnium, quae traditione sui corporis et effusione sui sanguinis nobis acquisivit. In eucharistia igitur accipimus pignus certissimum et praestantissimum reconciliationis nostrae cum Deo, remissionis peccatorum, immortalitatis et futurae glorificationis. Dann fährt er fort unter Berufung auf Cyprian, Augustin, Chrysostomus: praeterea mysterium pacis et unitatis nostrae Christus in mensa sua consecravit, et per hunc cibum et potum societatem sui corporis et membrorum suorum intelligi voluit, quae est ecclesiae unitas.... ut nos unum corpus agnoscamus et mutua charitate complectamur. Ideo enim (sicut Augustinus inquit) hoc sacramentum in ejuscemodi rebus conficitur, quae ex multis, puta ex granis, et multis botris seu racemis ad unum aliquid rediguntur, ut admoneamur participatione hujus sacramenti, ut et nos unum simus ... unum corpus, omnium unum cor, et anima una, uni Christo adhaerens (Cyprian). Und fol. 399: Omnes enim credentes, in diversissimis locis totius mundi sunt unum corpus et de uno pane participant (1. Cor. 10, 17), non quod una quaedam triticea massa extensa sit per omnia mundi loca, sed quia idem Christi corpus in pane, in omnibus locis, ubi institutio celebratur, accipitur. So sagt auch Gerhard a. a. O. (C. 28, §. 256): Per baptismum investitura christianismi nobis contingit; per usum sacrae coenae in ecclesia conservamur, und bezeichnet (C. 25, §. 258) das Mahl des Herrn auch als unitatis christianae vinculum, quia tota Christi eccle-

sia de uno pane participat; uno, inquam, non ratione massae, sed ratione usus sacramentalis.

Mit dieser Anschauung von dem Abendmahl, als dem gemeindlichen, d. h. Gemeinde bildenden und erhaltenden Sakrament, welches, wie wir Luther sagen hörten, „dazu eingesetzt ist, die Christen fein zusammenzuhalten", und zwar dadurch, daß Christus durch seinen eignen Leib, den er uns da reicht, uns alle einen geistlichen Leib macht, tief und ganz mit ihm und allen Heiligen einleibet, damit nicht ein Jeder ein sonderlich eigen Körnlein, sondern mit ihm und allen Gläubigen Ein Kuche sei", steht es in keinem Widerspruch, wenn derselbe in seinem oben citirten Schreiben an die Böhmen und sonst die Meinung mit Recht als einen Irrthum entschieden verwirft: „daß das Sakrament nichts anders sei, denn Gemeinschaft am (geistlichen) Leibe Christi, oder vielmehr eine Einleibung in seinen geistlichen Leib, zu welcher Einleibung zu üben habe er solch Brod und Wein eingesetzt, als ein gewiß Zeichen, daß da die geistliche Einleibung geschehe und der geistliche Leib in seiner Uebung gehe. Diß ist ein schwinder Grif und gründet sich darauf, daß die Schrift Christo zweierlei Leib gibt, einen natürlichen, der von Marien geboren, den andern, der geistlich ist, das ist, die ganze christliche Gemeinde, welcher Haupt ist Christus" (19, 1602). Luther selbst hat auch nie gelehrt, daß das Abendmahl nichts anders sei, wenn er auch wiederholt und zu allen Zeiten gelehrt hat, daß es jene „Einleibung mit Christo und allen Heiligen" bewirke und eben dazu von dem Herrn eingesetzt sei. Aber ebenso hat er auch immer gelehrt, daß es nur als Sakrament und nicht als bloßes Zeichen dies bewirke und bewirken könne. Mit ihm übereinstimmend bezeichnet es darum auch die Concordienformel (p. 659) als eine fälschlich sich auf 1. Cor. 10 stützende Irrlehre, wenn gesagt wird: Panis est communicatio corporis Christi, hoc est id, quo fit societas cum corpore Christi, quod est ecclesia, seu est medium, per quod fideles unimur Christo, sicut verbum evangelii fide apprehensum est medium, per quod Christo spiritualiter unimur et corpori Christi, quod est ecclesia, inserimur. Denn der Irrthum mit dem Beide es hier zu thun haben und gegen den sie mit Recht sich erklären, besteht darin, daß überhaupt nur eine geistliche Nießung

Christi angenommen und demgemäß auch die objective und reale sakramentliche Gabe des substanziellen Leibes und Blutes Christi selbst herabgesetzt und verflüchtigt wird zu einer bloßen Gemeinschaft mit dem mystischen Leibe Christi, welcher ist die Kirche. Darum setzt unser Bekenntniß dem zweierlei entgegen: daß eine geistliche und eine mündliche Nießung zu unterscheiden sei, und daß auch die Ungläubigen Christi Leib und Blut mündlich empfangen. Es ist der trügerische „schwinde Grif", der hier mit Leib und Leib vorgenommen wird, wie Luther richtig sagt, und der entschieden dadurch abgewiesen sein will und wird, daß man erstens die Gemeindeschaffende, nährende und vollendende Wirkung des Abendmahls streng auseinanderhalte von der Gemeinschaft bezeugenden und erhaltenden Theilnahme an demselben, und ferner jene Wirkung und Frucht des Sakraments nicht für das Wesen desselben ausgebe, noch meine, dieselbe getrennt von der eigentlichen und wesentlichen sakramentlichen Gabe selbst oder unter Verneinung und Dranggabe dieses Guts noch behaupten und begründen zu können. Denn den Leib seiner Gemeinde schaffend, erhaltend ist das Mahl des Herrn nur, weil er uns in demselben seinen eigenen verklärten Leib und sein Blut zu essen und zu trinken gibt. *)

B. Das Sakrament und die Gemeinde als Leib Christi.

Nicht das steht also in Frage, noch kann es unter Lutherischen Christen in Frage gestellt werden: Was das Sakrament sei,

*) Es würde deßhalb auch von großer Flüchtigkeit des Urtheils zeugen oder auf grobem Mißverstande beruhen, wenn man gegen die hier vertretene Anschauung, obgleich sie die echt kirchliche und auch, wie wir sehen werden, in der Schrift begründet ist, den Einwurf oder Vorwurf erheben wollte, daß sie, was unsre Dogmatiker als secundären Zweck des Sakraments bezeichnen, zum primären erhebe und diesem selbst deßhalb zu nahe trete. Denn unsere Darstellung hat es überall nur mit dem primären Zweck zu thun, mit dem, was der Herr in seinem Gnadenmahl gibt und an den gläubigen Empfängern unmittelbar wirkt. Sie berührt den secundären Zweck nur insofern, als sie denselben begründet und rechtfertigt; aber was sie vertritt, das unterscheidet sich so gewiß von diesem, als es ein Anderes ist, was der Herr in seinem Sakrament thut und schafft, und was die Gemeinde der Empfänger in dem Empfang bekennt und bethätigt. Nur auf letzteres bezieht sich aber, was unsere Dogmatiker finis secundarius nennen.

daß Alle, die es genießen, in und mit demselben den Leib und das Blut Christi mündlich emfangen, und daß alle gläubigen Empfänger durch dasselbe in die innigste geistleibliche Heils- und Lebens-Gemeinschaft mit dem Herrn versetzt werden; sondern das Andere: in welcher Absicht, zu welchem Zweck und für welche Wirkung der Herr dasselbe eingesetzt habe; und zwar ob für den Einzelgläubigen als solchen und in seiner Isolirung, oder ob für seine Gemeinde der Gläubigen als solche und zum Zweck des gemeindlichen Daseins, des geistlich corporativen Einswerdens und Zusammenwachsens der einzelnen Glieder in und mit ihm zu Einem Leibe der Gemeinde? Auch nicht das steht in Frage und kann in Frage gestellt werden, welche Heilsgüter und auf welche Weise hier dem Einzelnen für Zeit und Ewigkeit, an Leib und Seele, zur Vergebung seiner Sünde, zur Stärkung seines schwachen Glaubens, zum Trost und Halt im Kampf und in der Anfechtung zu Theil werden; sondern vielmehr in welcher Eigenschaft seiner Person und auf welchem dadurch mitbedingtem Wege dieselben ihm zu Theil werden, und in wie fern sie deßhalb ihm zum Trost und zur Stärkung seines Glaubes gereichen? Namentlich, ob hierbei die empfangende gläubige Persönlichkeit als die einzelne an und für sich, oder als Individuum eines Ganzen, d. h. hier als Glied am Leibe Christi, in Betracht kommt?

Man kann diese Fragen für sehr müßige halten; aber doch nur dann, wenn man sich nicht auf den schriftmäßigen Begriff der Gemeinde oder Kirche Christi besinnen will, oder wenn man, beherrscht von der atomistischen und subjectivistischen Richtung der Gläubigen unsrer Tage, an die Stelle der Gottgestifteten G e m e i n d e die von den Gläubigen gesetzte und gepflegte G e m e i n s c h a f t, als freies Verhältniß Einzelner zu Einzelnen, setzt und überhaupt die Kirche sofern sie auch und in zweiter Reihe Product der Gläubigen ist, die zu ihr gehören, verwechselt mit ihr als einer objectiven Schöpfung der Gnade. Unter dieser Voraussetzung verliert unsere Hauptfrage nach dem etwaigen Unterschiede von Wort und Sakrament eigentlich alles Interesse, oder wenn sie dennoch aufgeworfen wird, treibt jene Anschauung nothwendig dazu, im Widerspruch mit der Schrift den Unterschied in einem besonderen, ausschließlich dem Abendmahl eignenden und nur durch dasselbe zu erlangenden Gnadengut zu suchen, dann aber auch dieses Sakrament

für ein bloßes Privat-Erbauungsmittel zu erklären und dasselbe dem beliebigen geistlichen Bedürfniß des Einzelsubjects oder eines engeren Kreises von Solchen unbedingt zu Dienst zu stellen, denen in diesem Falle eine gewisse Berechtigung nicht wird abgesprochen werden können, wenn sie erklären, des möglichst häufigen wo nicht täglichen Empfangs dieses Gnadengutes zu ihrem Seelenheil nicht entbehren zu können; und wenn sie, noch weiter gehend, sich deßhalb für befugt und verpflichtet erachten, sich in dem Falle das Sakrament privatim untereinander zu reichen, daß kein Diener zur Hand oder geneigt sein sollte, ihren Wünschen zu willfahren. Es erscheint dann eben Alles auf das Subject und seine „eigene Andacht" gestellt, und kann auch nur nach dem subjectiven Bedürfniß bemessen werden. Aber das treibt auch einem ebenso seelengefährlichen, als kirchenspaltenden Elite-Christenthum entgegen, d. h. dem directen Gegensatz von dem, wozu das Abendmahl eingesetzt ist. Dahin führt und verführt jene Anschauung, wie die Erfahrung in unsrer Zeit bezeugt, und wie schon Luther zu seiner Zeit es erfahren. (S. seine bezüglichen Aeußerungen in den schmalk. Art. und sonst oben S. 121 flg.)

Aber jene Voraussetzung ist selbst eine der heiligen Schrift diametral widersprechende. Der ganze Brief an die Ephesier ist von Anfang bis zu Ende eben gegen diese natürliche, die Christen aller Zeiten versuchende Neigung zu subjectivistischer Vereinzelung, und gegen die aus ihr sich fort und fort gebärende Meinung gerichtet, als sei die Christengemeinde nichts anders als eine Gemeinschaft von Gläubigen, die sich nach ihrem Willen und auf Grund ihrer übereinstimmenden Gesinnung zusammenthue d. h. nichts anderes, als ein Conventikel im Großen. Unsere moderne Theologie, sofern sie auf Schleiermacher zurückgeht, ist was ihre Construction des Kirchenbegriffs anlangt, selbst auf diesem Boden erwachsen und hat wiederum ihrerseits wesentlich die Verbreitung und Verfestigung dieser Anschauung verschuldet. Unter dem Einfluß der allgemeinen Zeitströmung und Weltanschauung, wie sie sich hinsichtlich des Verhältnisses des Einzelnen zu einem gegebenen sittlichen Gemeinschaftsganzen überhaupt gestaltet, und immer breiter und voller seit dem vorigen Jahrhundert auch über die Kirche und die Gläubigen ergossen hat, weiß man es gewöhnlich kaum anders mehr, als daß man auch für die Kirche auszu-

gehen habe von dem Satz: Ich bin Ich, Ich glaube, darum bin ich Christ, und weil es auch viele Andere gibt, die auch glauben, darum kann es und muß es auch mit psychologischer Nothwendigkeit eine Gemeinschaft der Gläubigen geben, und die historische Form dieser Gemeinschaft ist die Kirche. Auf diesem Wege kommt man aber immer nur zu einem Verein, einer Gesellschaft, einer Gemeinschaft von Anhängern und Jüngern Christi; nimmermehr aber, so hoch und tief man auch jenen Begriff zu sublimiren und zu vergeistlichen sich bemühe, zu der Gemeinde Christi.

Das Wort Gottes und übereinstimmend damit das Bekenntniß unsrer Kirche sieht die Sache ganz anders an und zeigt uns einen andern Weg. Die Position, welche die Schrift bei unsrer Frage einnimmt, ist schon im voraus sehr bestimmt dadurch gekennzeichnet, daß nicht das Dasein einzelner Individuen als solcher, sondern der Menschheit als geschlossener Gattung und des Reiches Gottes als einer organischen Einheit der ewige Vorsatz und Gedanke Gottes ist, auf dessen Verwirklichung seine schöpferische Thätigkeit ihr Absehen von uran gerichtet hat. Die Menschen sind und werden nur, weil die Menschheit sein soll und da ist, die freilich in jenen sich verwirklichen und erfüllen soll, wie diese in jener. Sehr charakteristisch für diese Anschauung der heiligen Schrift ist namentlich auch die Stellung, welche der Dekalog dem vierten Gebot nicht etwa erst am Schluß, sondern am Anfang der zweiten Tafel einräumt, indem sie damit den Einzelnen zuerst erfaßt, sofern er Glied eines gegebenen sittlichen Gemeinganzen ist, durch welches und für welches er da und bestimmt ist; und darnach erst sofern er eine selbstständige Persönlichkeit ist mit selbsteigenen Gütern, Rechten und Pflichten.

Diesen allgemeinen Voraussetzungen gemäß weiß die heilige Schrift auch hinsichtlich der Kirche nichts von jener atomistischen Betrachtung und Herleitung derselben, die von ihr nur zu sagen weiß, daß und wie sie eine heilspsychologische nothwendige Folge des Glaubens, aber nicht auch, daß sie vor Allem eine heilsökonomisch geordnete Bedingung des Daseins und Bestehens der Einzelgläubigen, oder wie Luther es treffend im gr. Katech. (p. 456) bezeichnet, „die sonderliche Gemeinde des heiligen Geistes in der Welt ist, welche ist die Mutter, so einen jeglichen Christen zeuget und trägt durch das Wort Gottes.“ Wer von der Schrift

sich weisen und leiten lassen will, der kann nicht damit anheben, die Kirche von derjenigen, ihr allerdings auch abgeleiteterweise eigenen Seite in Betracht zu ziehen, wornach sie auch Product der gemeinschaftbildenden Natur des Glaubens, natürliches Resultat des Zusammenhaltens der Gläubigen und insofern nur mittelbar eine göttliche That ist. Er muß sie vielmehr nach ihrer Stiftung, Erhaltung, Vollendung, als einen selbsteigenen und selbständigen Heilsgedanken Gottes erkennen, als jene unmittelbare Eigenthat und wunderbare Schöpfung der Gnade, die von oben her stammend, durch alle Stadien ihrer irdischen Verwirklichung hindurch bis zum Reich der vollendeten Herrlichkeit, der eigentliche Gedanke und das Ziel aller göttlichen Heilsveranstaltungen ist. Die Schrift fährt gar hoch und tief mit der Kirche, weit über alle Menschengedanken.

Nach ihr ist sie das offenbarte Geheimniß der göttlichen Erwählung vor Grundlegung der Welt, die Verwirklichung und Verherrlichung des ewigen Rathschlusses und Gnadenwillens Gottes, daß Alles unter Ein Haupt, Christus, zusammengefaßt und vereinigt würde (Ephes. 1, 4—12). Und in diesen ewigen, auf Herstellung einer solchen Gemeinde abzielenden Rath des Vaters ist Christus eingegangen und hat sich eben deßhalb selbst hingegeben, damit er sich seine Gemeinde erkaufe, reinige und darstelle, (Act. 20, 28; Ephes. 5, 25 ff.). Sie ist der Gegenstand seiner Liebe, der eigentliche Erwerb und Gewinn seiner gesammten Heilsthätigkeit (περιποίησις Ephes. 1, 14; 1. Petri 2, 9), das Volk, das er sich zu seinem Eigenthum (λαὸς περιούσιος Tit. 2, 14) erworben. In seiner Auferweckung und Erhöhung hat sie ihren bleibenden, wirksamen Ursprung, in seiner verklärten gottmenschlichen Person ihren himmlischen Bestand, ihre Heimath, ihr in Gott verborgenes Leben und die reale Bürgschaft ihrer zukünftigen Vollendung (Ephes. 1; Col. 3, 3; Gal. 4, 26; Heb. 12, 22). Denn nach dem göttlichen Liebeswillen soll und will Christus nicht für sich allein sein und haben, was er ist und hat, sondern als Haupt einer mit ihm innigst verbundenen Gemeinde, die aus ihm genommen, seines Geistes und Fleisches ist, wie das Weib aus dem Manne geschaffen; die aus ihm allein lebt und besteht, und die für ihn ist, was der Leib einem Menschen, während er für sie ist, was das Haupt am Leibe. Darum ist sie gewürdigt, sein σῶμα zu sein, mehr noch, sein πλήρωμα, d. h. dazu verordnet seine Fülle

zu sein, ohne welche ihm selbst zur Vollendung etwas fehlen würde und in welcher er erst die volle Verwirklichung seiner Herrlichkeit findet, so daß erst mit ihrer endlichen Erlösung und Vollendung auch der Vollbestand seiner Verherrlichung zusammenfällt (Ephes. 5, 30 ff.; 1, 22. 23; Col. 1, 18. 19; 2, 9; 1. Cor. 12, 12. 27). Ja so wunderbar innig und tief faßt der Apostel diese Vereinigung Christi und seines Leibes, daß ihm 1. Cor. 12, 12 der Gegensatz von Christo, als dem Haupte, zum Leibe zurücktreten und er Christum als mit zur Einheit des Leibes gehörend in diesen mit einschließen und ihn selbst da nennen kann, wo man erwartet, daß er den Leib Christi nennen werde. Darum schreibt er auch Ephes. 5, 32, denselben Gedanken aussprechend: Dieses Geheimniß ist groß, ich sage aber von Christo und der Gemeinde.

Das ist die Gemeinde Christi, wie sie mit der Ausgießung des heiligen Geistes, als des Geistes Christi des verklärten Gottmenschen, am Tage der Pfingsten auf Erden ihren Anfang genommen, und wie sie von da an als die gleiche und selbige, ihrem Wesen nach unsichtbare und unsterbliche besteht. Lediglich dieser Thatsache verdankt sie ihr Dasein, durch welche Christi Geist sich zum bleibend einwohnenden Grunde ihres Lebens und sie zu Einem Leibe getauft und zu einem Geiste getränkt (1. Cor. 12, 13), d. h. zu einem einheitlichen geistlichen Organismus geeinigt hat. Nicht der Wille und der Glaube der Jünger, noch ihre Einmüthigkeit und ihr Gemeinschaftsbedürfniß, sondern der über sie wunderbar ausgegossene, verheißene und erwartete Geist Christi ist es, der aus jener Schaar der Jünger (ὄχλος), wie Lucas sie Act. 1, 15 bezeichnet, eine Gemeinde der Gläubigen schafft (ἐκκλησία), wie er sie von 2, 47 an nennt. Das ist die Gemeinde der Gläubigen, die Kirche als Leib Christi, zu welcher sich die Gläubigen durch ihr Vornehmen und Zusammenschließen schlechterdings nicht selbst machen und vereinigen können, sondern die ein Wunderwerk Christi auf Erden ist, das in ihm allein den Grund seines Ursprungs, die Kraft seines Bestandes, die Bürgschaft seines Fortbestandes und das zu erreichende Ziel seiner Vollendung hat. Sie ist die Stätte seiner Selbstbezeugung und Selbstverherrlichung auf Erden, die er, wie er sie geschaffen, so auch fort und fort mit seinem Geiste und seinem Leibe erfüllt, tränkt, nährt, um sie sich nachzubilden und in sich zu vergestalten.

„Die Kirche, sagt Luther, ist der Leib Christi, **Ein Fleisch und von Einem Geist lebend mit Christo**" (18, 944). Und als solche ist sie zugleich das Organ seiner Thätigkeit, durch welches er immerfort sich und seinem Leibe neue Glieder aus der Gesammtheit der Menschheit aneignet und einleibt. Das ist endlich die Kirche — nicht die anstaltliche societas externa, die um der Menschen und der Gläubigen willen da ist — sondern der geistliche mystische Leib, das somatische Pleroma Christi, durch welches die an Christum Gläubigen der Vereinzelung entnommen, und zu eignen Gliedern Christi erhoben werden, indem sie dazu geeinigt werden, einen Leib, nämlich den Leib zu bilden, der ganz und gar Christi ist, um dessentwillen die Einzelgläubigen, ja die ganze Menschheit da ist, und ohne welchen es überhaupt keine Gläubigen gäbe. Denn der Einzelgläubige ist nur, was er ist, und wird nur, was er wird, vermöge seines organischen Lebens-Zusammenhangs mit Christo in dieser seiner Gemeinde. Sein Dasein und Sosein, sein Wachsen und Gedeihen, seine Zukunft ist schlechthin gebunden an diese und bedingt durch ihr Dasein und Leben und ihre zukünftige Vollendung. Er wird immer nur in ihr, mit ihr und durch ihre organische Mitthätigkeit erleuchtet, geheiligt, erhalten, verherrlicht. Aber indem diese organische Einheit mit der Gemeinde den Einzelnen vor der Vereinzelung bewahrt, beschränkt sie weder sein persönliches Verhältniß zum Herrn, noch nimmt sie ihm überhaupt seine christliche Selbständigkeit, sondern sie gibt ihm vielmehr dieselbe erst wieder und sichert sie ihm. Denn sie weist ihm eben diejenige gliedliche Stellung an, auf die seine Individualität, d. h. die Unabtrennbarkeit seiner Person von einem Ganzen hinweist, innerhalb dessen erst seine Selbständigkeit geborgen und die gesunde Entwickelung derselben ermöglicht, verbürgt und gefordert ist. Der sich isolirende Christ verliert nicht nur die Gemeinde, sondern auch sich selbst.

Indem es uns vor Allem darauf ankommt, das hervorzuheben und zu erhärten, was der Christenheit unsrer Tage zu ihrem großen Schaden im Ganzen so sehr in den Hintergrund getreten ist, daß nämlich die Kirche als der gemeindliche Leib Christi ausschließlich eine Schöpfung der erlösenden Gnade und nicht des Glaubens ist, und daß diese Kirche mithin eine Objectivität ist, die über den Einzelgläubigen steht, zu welcher diese berufen und ge-

sammelt, und der sie einverleibt werden, — sind wir weit davon entfernt den Glauben irgend zurücksetzen, noch die Selbständigkeit und Selbstverantwortlichkeit der gläubigen Persönlichkeit beeinträchtigen zu wollen. Auch die Familie — die unter den sittlichen Gemeinschaftsganzen noch am ehesten geeignet ist hier ein Analogon zu bieten (Ephes. 5) — steht zugleich über den Gliedern, aus welchen sie besteht. Daß die Gemeinde Christi eine Schöpfung Christi ist, daraus folgt nicht, daß sie des Glaubens oder der Gläubigen überhaupt nicht bedarf, oder daß es auf den Glauben nicht ankomme. Vielmehr bildet und erhält Christus seine Gemeinde auf Erden nur, indem er Glauben und Gläubige schafft. Auch ist der Organismus seines Leibes wie kein anderer ein lebendiger und homogener, aus solchen persönlichen Gliedern bestehender, deren jegliches je in seinem persönlichen Leben von demselben Geiste beseelt ist, welcher den ganzen Leib durchdringt und beherrscht; das aber deßhalb auch nur in dem Ganzen und vermöge desselben zu leben und zu wachsen vermag, wie umgekehrt das Ganze wiederum des Einzelgliedes zu seinem Bestehen und Gedeihen bedarf (Ephes. 4, 15. 16). Beide bedingen sich also gegenseitig: die Gemeinde bedarf zu ihrer fortwährenden Selbsterhaltung und Erbauung, daß Gläubige da seien und fort und fort aus dem Geiste Christi, der ihr Geist ist, geboren und erhalten werden; und die Gläubigen bedürfen zu ihrem Werden, Bestehen und Gedeihen fort und fort des sie zeugenden und tragenden Daseins und Glaubens der Gemeinde. Die einzelnen Gläubigen kommen und gehen, leben und sterben dahin; die Gemeinde Christi bleibt unabhängig davon die gleiche und selbige auf Erden bis ans Ende der Tage. Daß die Gemeinde aber als solche von den Einzelgläubigen, aus denen sie besteht, unterschieden sein will und kann, ergibt sich endlich auch daraus aufs bestimmteste, daß sie als der Leib Christi einen Sonderberuf, ein Amt empfangen hat, welches unmittelbar aus dem Amte Christi herstammt und berufen ist im Namen Christi und seiner Gemeinde zu fungiren, und zwar um die Heiligen zuzubereiten und die Gemeinde dem Ziel ihrer Vollreife in allen ihren Gliedern entgegenzubauen (Ephes. 4, 11 ff.). Dieses Amt kommt nur der Gemeinde als solcher in ihrer Einheit zu (claves principaliter et immediate ecclesiae datae sunt), und ist nicht iden=

tisch mit dem allgemeinen Priesterthum des Einzelchristen und seinem besonderen Christenberuf.*)

Wohl aber ergibt sich als Resultat unsrer bisherigen Erörterung, daß sowohl die Gemeinde als auch die Einzelchristen je unter einem doppelten Gesichtspunkt in Betracht kommen können, der freilich zumal festgehalten, aber auch auseinandergehalten sein will. Die Gemeinde: sofern sie jener Leib Christi, jene durch die permanente schöpferische That Christi bestehende und in ihm, nach seinem verklärten, geistleiblichen Wesen wurzelnde und lebende geistlich corporative Einheit ist, die über den einzelnen Gliedern steht, die zu ihr gehören und der diese einverleibt werden; und sofern sie die von ihnen selbst gewollte und verwirklichte Gemeinschaft der Gläubigen ist, in denen und aus denen sie besteht. Der Unterschied und die Beziehung dieser beiden Seiten möchte sofort klar werden, wenn ich hinzufüge, daß z. B. die getauften Kinder und Säuglinge Glieder am Leibe Christi sind, ohne schon zur Gemeinschaft der Gläubigen anders als passiv zu gehören. Andrerseits will auch an den bewußten und herangereiften Einzelgläubigen unterschieden sein, wofern sie Glieder des Leibes und als solche schechthin an diesen gebunden, durch ihn bedingt sind und erhalten werden, und sofern sie freie und selbständige geistliche Persönlichkeiten sind. Das ist nicht etwa eine Unterscheidung, die ihnen erst durch das Christenthum und die Kirche zugemuthet und aufgebürdet wird, sondern in ihr gibt sich vielmehr die Einheit und Harmonie der Schöpfung und der Erlösung kund. Denn in ihr spiegelt sich nur auf dem Heilsgebiet wieder, was schon, wie wir oben bemerkten, durch die Schöpfung des Menschen gesetzt und in der Bestimmung desselben für die Gattung, die Menschheit, angeordnet, auch von der Psychologie in der gangbaren Unterscheidung von Natursein und Personsein des Einzelmenschen allgemein anerkannt ist**). Beides in seiner Einheit macht erst

*) Um mich nicht zu wiederholen, verweise ich auf die nähere Begründung und Ausführung dieser Unterscheidung in meinen Thesen über „die Kirche, ihr Amt und Regiment", Nürnberg 1862. These 96 bis 101.

**) S. Näheres darüber bei Delitzsch, bibl. Psychol. 2. Auflage. Leipzig 1861. S. 156 ff. 341 ff.; v. Hofmann Schriftbeweis, 2. Auflage. Bd. 1. S. 300 ff.; Thomasius, Christi Person und Werk. 2. Auflage. Theil 1, S. 160 ff. Um etwaigen Mißverständnissen vorzubeugen, bemerke

den ganzen Menschen; in seiner entwickelten, harmonischen Einheit den gereiften, vollendeten Menschen. So kann auch das Christenthum seiner Aufgabe nur genügen und dem sündigen Menschen, der nach seiner Natur und seiner Person Sünder ist, nur helfen, wenn es den ganzen Menschen, seiner Natur wie seiner Person nach zum Christen macht, indem es ihm eine neue erlöste Gattungseinheit und eine neue Personeneinheit bietet und schafft. Jenes thut der Herr, indem er fort und fort seine Gemeinde erhält und den Einzelnen zum Gliede derselben macht, dieses indem er Gläubige schafft, die bewußt und wollend im Glauben stehen. Beides bedingt sich gegenseitig und ist schlechterdings nicht von einander zu trennen, aber dennoch wirkt der Herr in der einen oder der andern Richtung in unterschiedener und auch unterscheidbarer Weise. Demgemäß sind auch die Einzelgläubigen zugleich Objecte und Subjecte kirchlicher Selbsterbauung (Ephes. 2, 20 ff.; 1. Petri 2, 5), und werden letztere immer mehr, je mehr sie im gesunden Glauben

---

ich über diese ebenso schwierige, als nothwendige und auch in der Schrift wohlbegründete psychologische Unterscheidung, daß sie weder mit dem kosmischen Gegensatz von Geist und Natur, noch mit dem anthropologischen von Leib und Geist, oder von Leib, Seele und Geist zu verwechseln ist; sich aber auch nicht schlechthin mit dem ihr näher liegenden Gegensatz von unbewußtem und bewußtem Geistesleben deckt, weil auch das persönliche Leben keineswegs im Bewußtsein allein aufgeht. Noch weniger ist sie mit der ethisch-religiösen Unterscheidung zwischen dem natürlichen und dem geistlichen, dem alten und neuen Menschen irgend wie identisch. Jene Unterscheidung, die für die christliche Dogmatik und Ethik von der durchgreifendsten Bedeutung ist, — ich erinnere nur an den Unterschied von Erbsünde und Personensünde — beruht vielmehr darauf, daß der Mensch, auf sein geistiges Wesen gesehen, ein eigenthümlich und individuell bestimmtes Glied seiner Gattung, der Menschheit in ihrer sinnlich-geistigen Beschaffenheit ist, und daß er zugleich ein selbständiges freibewußtes, persönliches Sein hat, Beides in der Einheit des einen und selbigen Ichs. Es sind gleichsam zwei concentrische Kreise, von denen er eine mit der ganzen Gattung verbindet und innerhalb derselben ihm seine individuell bestimmte Stelle anweist, während der andere ihm allein angehört und von ihm selbst gezogen wird; jedoch beide mit durchgehenden und von dem Centrum des Ichs ausgehenden, sie beide in stetem Zusammenhang und in Wechselwirkung erhaltenden Radien. Doch ist auch dieses Bild nicht ganz zutreffend. Näheres darüber später, so weit als für das Verständniß unsrer Hauptfrage unerläßlich ist.

reifen; gelangen aber auch zu diesem Reifen immer nur in dem Maße, in welchem sie jene bleiben und sich weder bewußtlos dazu verhalten, noch ihre eigenen Wege gehen, sondern sich mit Bewußtsein als solche dem Leibe Eingegliederte und seiner unbedingt Bedürftige erkennen, und darum auch das Band dieser organischen Gemeinschaft halten und pflegen.

Wir haben weit ausholen müssen, und durften uns dieser ganzen Exposition nicht entschlagen wollen, um den Hauptgegenstand unsrer Untersuchung klar zu legen und zu erledigen. Denn fragen wir nun, zu ihm wieder einlenkend, welches denn die specifischen, dazu angeordneten und dafür geeigneten Mittel sind, durch welche der Herr jene seine Gemeinde bildende, erhaltende und vollendende Wirksamkeit ausübt, durch welche er seine Gemeinde als solche mit seinem Geiste und seinem Leibe, als den Bedingungen ihres Seins und Bestehens, fort und fort erfüllt und nährt, so sind dies eben — die beiden Sakramente. Was es heißt, daß Christus sich gesetzt hat nicht für ein isolirtes Privatverhältniß zu Einzelgläubigen, sondern zum Haupt seines Leibes der Gemeinde der Gläubigen, daß er seinem Heilswirken Kirchengestalt gegeben, daß seine Heilsgüter Reichsgüter sind, daß wie die Stiftung, so auch die Erhaltung und Vollendung der Kirche eine unmittelbare und fortgehende That Christi selbst ist, deren so gesicherter Bestand allein auch das Dasein von Gläubigen und das Erhaltenbleiben derselben im Glauben zu jeder Zeit ermöglicht und verbürgt — das eben ist es, was in den Sakramenten zum prägnanten Ausdruck kommt. Und eben das ist auch die Anschauung von ihnen, die der kirchlichen Verwaltungsweise der Sakramente zu Grunde liegt, sofern sie sich von der Art und Weise der Verkündigung des Worts unterscheidet. Das Wort ist das auf die ihrer selbst bewußte, selbstständige Persönlichkeit als solche gerichtete, ihr Recht anerkennende, und ihrem Wesen adäquate, den Glauben schaffende Gnadenmittel, ohne welches es zu keinem bewußten persönlichen Glauben und darum auch zu keiner Kirche kommen könnte, sofern sie die von ihnen selbst gewollte und verwirklichte Gemeinschaft der Gläubigen ist und auch nothwendig sein muß. Denn der Glaube kommt aus dem Predigen, das Predigen aber durch das Wort Gottes (Röm. 10, 17; Joh. 17, 20). Die

Sakramente hingegen sind die kirchenbildenden und erhaltenden Gnadenmittel, die dem Wesen der individuellen Persönlichkeit, sofern sie die gattungsbestimmte ist, und weiter der Natur der Kirche als des Leibes Christi homogen sind, so daß es ohne sie keine Gemeinde der Gläubigen, als somatisches Pleroma Christi gäbe. Sie charakterisiren sich schon durch ihre Vollzugsweise als fortgehende Erlösungswunder des Herrn an den Menschen (wie in der naürlichen Geburt ein fortwährendes Schöpfungswunder geschieht), und wollen als solche erkannt und ihm stehen gelassen sein, im Unterschied von dem gleichfalls durch ihn allein gewirkten, aber immer nur durch unser Erkennen und Wollen sich vermittelnden Glauben. Sie sind es darum auch insonderheit, durch welche der Herr jene seine Gemeinde in der Welt schafft und dieselbe sich anbildet, einverleibt und erhält. Denn sie erfassen und bestimmen den Einzelnen nicht sofern er eben diese selbständige Einzel-Persönlichkeit, sondern individuelles Glied der Gattung ist, um ihn thatsächlich dem Leibe Christi einzugliedern oder tiefer und fester demselben einzuverleiben. Darum begnaden sie ihn auch überschwänglich und weit über das Maß und die Schranken seines individuellen und persönlichen Einzelseins, auch seines gläubigen Einzelvermögens und Einzelverhaltens hinaus.

Im Wesentlichen haben wir damit schon die oben (S. 165 flg.) von uns gestellte Doppelfrage, die uns zu der ganzen Auseinandersetzung nöthigte, beantwortet. Was der Herr in den Sakramenten will und an den Empfängern derselben thut, indem er ihnen sich selbst, seinen Geist, seinen Leib und sein Blut auf wunderbare und leiblich vermittelte Weise mittheilt, das gilt ihnen allerdings als gläubigen Individuen, aber eben deßhalb ihnen, nicht sofern sie diese einzelnen für sich sind, sondern sofern sie entweder zu Gliedern an seinem Leibe gemacht, oder als solche erhalten und inniger, fester, tiefer in die gliedlich organische Verbindung mit ihm dem Haupte und mit seinem Leibe der Gemeinde hineingezogen, und in diesem eingeleibt werden sollen. Das aber heißt eben, daß die Sakramente im Unterschied von dem Wort gemeindebildende Bedeutung, Kraft und Wirkung haben. Sie sind dazu von dem Herrn gestiftet und verordnet, dem gemeindlichen Dasein, Zusammenwachsen und Einswerden der Gläubigen als

Glieder des Leibes und zu Gliedern desselben zu dienen. Insonderheit aber ist das Abendmahl das Sakrament der Gemeinde; nicht etwa, weil wir es durch den Dienst der Gemeinde und ihres Amts empfangen, denn das gilt auch von dem gepredigten Wort und von der Taufe. Auch nicht, weil es gemeinschaftlich empfangen wird und die Empfänger dadurch ihre Gemeinschaft bethätigen und bezeugen — denn bei dem Abendmahl handelt es sich an erster Stelle darum, was der Herr in demselben will und thut, und nicht was wir dabei thun und bezeugen. Sondern auf das Wesen und die einsetzungsmäßige Intention selbst gesehen, ist dieses Sakrament das der Gemeinde, weil uns in demselben der Leib und das Blut des verklärten Christus auf gemeindliche Weise, wie die Art der Stiftung es anordnet, und für den Zweck mitgetheilt wird, alle dasselbe gläubig Genießenden zur Einheit jenes Leibes zu verbinden, der weit anderes und mehr ist als eine bloß ethische Glaubensgemeinschaft der Glieder mit Christo und untereinander; denn er ist Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Bein (Ephes. 5, 30; vgl. mit 1. Mos. 2, 23). — Andrerseits aber ergibt sich auch aus dieser Bedeutung der Sakramente, warum sich uns in denselben die Gnade durch die natürlichen Elemente des Wassers, Brods und Weins, und wegen derselben auf leiblichem Wege, durch Taufen, Essen und Trinken vermittelt. Denn eben dadurch ist es ihnen möglich, sich durch eine unmittelbare Einwirkung auf die geistleibliche Naturseite unsers Daseins uns mitzutheilen, d. h. auf diejenige so sehr entscheidende Seite unsres Wesens, in welcher wir von Hause aus das Gepräge an uns tragen, nicht isolirte und in diesem Sinne unabhängige Einzelne, sondern Glieder einer Gattungseinheit zu sein. Indem aber die errettende und erlösende Gnade auch auf diesem Wege zu uns kommt und uns in dieser Eigenschaft unsrer Person durch die Sakramente ergreift und wiedergebiert, erneuert und heiligt, bezeugt sie eben dadurch, daß sie es bei diesen Mitteln auf uns als auf solche abgesehen hat, die sie aus der alten Gattungseinheit erretten und in die neue erlöste Menschheit, die des Leibes der Gemeinde Christi, eingliedern und bleibend einwachsen lassen will, d. h. eben, daß diese Mittel gemeindeschaffende und erhaltende sind.

Von hier aus verstehen wir endlich auch, wie in den Sakramenten gemäß der schriftgegründeten Lehre unsrer Kirche das himm-

lische Gnadengut nach seiner objectiven Realität und lediglich kraft der Einsetzung des Herrn, unabhängig von dem Glauben der dasselbe spendenden oder empfangenden Einzelpersonen, in und mit den Elementen wahrhaft und wirksam gegenwärtig sein, mitgetheilt und empfangen werden kann, ohne daß darum doch die Handlung, wie man sagt, zu einer magischen herabsänke und ihre Wirkung eine mechanische wäre. Denn sie sind gemeindliche Handlungen, beziehen sich auf den Einzelnen nach seinem Verhältniß zu Christo, als dem Haupt der Gemeinde, also nach seiner göttlichen Bestimmung für diese seine gliedliche Stellung in ihr und auch seiner Bedingtheit durch sie. Was jene Handlungen für ihre objective Validität schlechterdings voraussetzen, ist darum das Dasein der Gemeinde der Gläubigen und des Glaubens derselben. Freilich wiederum nicht, wie wir schon oben gesagt (S. 133 fg.), deßhalb etwa, weil der Gemeindeglaube es ist, der ihnen jene sakramentliche Kräftigkeit verliehe, sondern weil diese Gemeinde allein auf Erden die des heiligen Geistes ist, der sie befähigt, nach der Intention des Herrn seine Stiftung zu verwalten, und weil Christus, der allein wirkende, hier sakramentlich gegenwärtig und wirksam sich erweist und wirkt, nur weil und sofern er das erhöhte und verklärte, allbeherrschende Haupt der Gemeinde, und zwar nur dieser Gemeinde ist, die an ihn glaubt, und für die er eben zur Verwirklichung seines einzigartigen und ausschließlichen Verhältnisses zu ihr seine Sakramente eingesetzt hat. So selbstverständlich es nun ist, daß dieser Gemeinde die Einzelnen als ihre Glieder wahrhaft nur angehören können, wenn sie auch persönlich im Glauben stehen, sei dies nun actu oder nur potentia, wie die getauften Kinder, so gewiß ist es auch, daß sie ohne Glauben nimmermehr die sakramentlichen Heilsgüter sich zum Segen empfangen können. Niemals kann ihnen der Glaube eines Anderen, sei es auch der der Gemeinde, diesen Segen mittheilen und zueignen. In dieser Hinsicht sagt Luther mit Recht und spricht es oft aus: „Du kannst nicht auf eines Andern Glauben zum Sakrament gehen; denn du mußt für dich selbst glauben, eben sowohl als ich, denn du auch eben sowohl streiten mußt, als ich" (11, 812).

Aber, wie der Gläubige einestheils auch nicht auf seinen Glauben zum Sakrament geht, sondern auf Christi Wort, Zusage und Befehl, so ist er anderstheils eben durch seine gliedliche Ge-

meinschaft mit seinem schwachen, angefochtenen, auf- und absteigenden Glauben auch gewiesen auf den sich stets gleich bleibenden, ob auch von Erkenntniß zu Erkenntniß stufenweise wachsenden Glauben der Gemeinde oder Kirche Christi. Wie alles Leben des Einzelnen überhaupt in Wechselwirkung gesetzt ist mit dem der sittlichen Gesammtheit, der er angehört; wie der Einzelne auf das Ganze einwirkt, aber auch seinerseits wiederum von ihm abhängig und mitbestimmt ist durch dasselbe, so ist auch das geistliche Leben des Einzelgläubigen mitbedingt und getragen von dem Glauben der Gemeinde Christi, der er einverleibt ist, auf den er nach Seiten dieser seiner Gliedschaft an derselben, also nach der Naturseite seines geistigen Wesens, mit angewiesen ist und der ihm als solchem mit zu Gute kommt. Die Kraft des Einzelglaubens würde nicht weit reichen und müßte isolirt bald erschlaffen und ersterben, wie wir gleich näher begründen wollen, wenn sie nicht an dem Dasein der Gemeinde Christi mit eine von dem Herrn geordnete Stütze und einen Halt hätte. Mit Recht dringt darum schon aus diesem Grunde unsere Kirche darauf, daß die Sakramente in publico ecclesiæ conventu vollzogen werden, damit die Gemeinde da mit ihrem Glauben und Gebet zugegen und mitthätig sein solle (ich verweise nochmals auf die grade nach dieser Seite hin so begründete und bewegliche Vermahnung Luthers in der Vorrede zu seinem Taufbüchlein). Wenn nun Luther im gr. Katech. p. 494 mit vollem Recht sagt: „Ich komme her (zur Taufe) in meinem Glauben und auch der Andern; noch kann ich nicht darauf bauen, daß ich glaube und viele Leute für mich bitten, sondern darauf baue ich, daß es des Herrn Wort und Befehl ist; gleichwie ich zum Sakrament gehe nicht auf meinem Glauben, sondern auf Christus Wort;" — so wiederspricht es dem nicht, wenn er ein andermal (s. oben S. 133) sagt: ob ich gleich schwach bin im Glauben, so weiß ich doch, daß die Kirche Christi Solches von der Taufe glaubt; darum kann Einer allen Trost der Taufe und des Sakraments empfangen, wenn er siehet, höret und gedenket, wie fest und gewiß die Andern Solches glauben und thun, und die ganze Kirche nicht daran zweifelt noch wanket." Er widerspricht sich weder, noch sagt er etwas Schriftwidriges und Unevangelisches; denn dort handelt es sich um die Vollkräftigkeit des Sakraments an sich, die von Keines Glauben abhängig ist, hier um den Glau-

ben des Christen, sofern er durch Fleisch und Welt, d. h. eben durch seinen natürlichen Zusammenhang mit der sündlichen Gattung fortwährend angefochten und geschwächt wird, und sofern ihm dagegen ein glaubensstärkendes Gegengewicht in der erlösten Gemeinde Christi, der er als Glied angehört, gegeben ist. Darum bleibt dabei auch der Satz voll bestehen: „Du mußt für dich selbst glauben, und kannst nicht auf eines Anderen Glauben zum Sakrament gehen;" denn hier kommt wiederum der Empfangende als die freie selbsteigene Persönlichkeit in Betracht, an deren Glauben zwar nicht das Maß und die Fülle des sakramentlichen Guts und Segens, wohl aber die Möglichkeit seines heilsamen Empfangs überhaupt gebunden ist. Und das führt uns auf die Hauptsache, auf die wir noch hinzuzuweisen haben.

C. Das Sakrament, der Glaube und das Wort.

Können wir schon aus dem Gesagten entnehmen, in wiefern das Abendmahl grade deßhalb, weil es das Sakrament der Gemeinde ist, den einzelnen gläubigen Empfängern, kraft ihres gliedlichen Zusammenhanges mit der Gemeinde, der hier genährt und befestigt wird, zur Stärkung ihres Glaubens gereichen kann und gereicht, so ist doch der eigentliche Grund hiervon ein anderer und tiefer liegender. Er beruht in jenem, von uns oben schon als allein beachtenswerth bezeichneten, objectiven Unterschiede des Worts und der Sakramente, der in der verschiedenartigen Bedeutung und Stellung gegeben ist, welche das eine und die anderen dem Glauben zuweisen, oder besser, in der verschiedenen Art und Weise, in welcher sie die Glaubensactivität in Anspruch nehmen. Wir haben dies näher darzulegen und müssen zu dem Ende etwas weiter ausholen.

Alle und jede heilsame Wirkung der Gnadenmittel erfolgt an keinem Punkt in der Weise einer bloßen Naturwirkung, sondern ist wie alles Leben der Wiedergeburt von seinen ersten Anfängen an bis zu seiner Vollendung an den Glauben schlechterdings gebunden; und zwar deßhalb, weil sie vor Allem eine direct auf den Geist des Menschen, als den Quell der Sünde, gerichtete, den Geist in seinem Centrum erfassende, ihn zum Glauben bewegen, im Glauben erhalten wollende Einwirkung des Geistes Gottes ist. Aber einerseits ist der Satz Zwingli's ein falscher und schrift-

widriger, der die Möglichkeit, Nothwendigkeit und Wirklichkeit einer durch kreatürliche Vehikel, Medien und Organe sich vermittelnden Wirkungsweise des Geistes Gottes leugnet. Andrerseits gehört es eben zur Eigenthümlichkeit des menschlichen Geistes, daß ihm zwei Seinsweisen eigen sind, die unterschieden sein wollen, obgleich sie unzertrennlich verbunden sind und in steter Wechselbeziehung zu einander stehen. Die eine constituirt seinen Wesensbestand, den er ohne sein Zuthun an sich hat, in dem er sich vorfindet, und auf den er fortwährend auch Einwirkungen von außen her unmittelbar zu erfahren und zu erleiden hat. Das ist das Natursein und Leben seines Geistes; da ist er der unfreie, bestimmbare und bestimmte. Die andere constituirt sein persönliches Sein, kraft dessen er die Fähigkeit und die Aufgabe hat, sich gegenüber dem, worin er sich vorfindet, d. h. seiner Natur, als selbstbewußten und sich selbst bestimmenden zu erfassen und zu bethätigen; und ebenso seinerseits auf dieselbe einzuwirken, wie er von dorther Einwirkungen erfährt. Das ist sein freies Personsein und Leben. Demnach vollzieht sich das Geistesleben des Menschen in einer Doppelbeziehung oder Doppelbewegung, von denen die eine ihn mit seinem Ich an die Bahn bindet und durch sie bestimmt, welche die Gattung, der er angehört, näher die sittliche Gemeinschaft um ihr Centrum beschreibt; während die andere ihm innerhalb dieser Bahn die freie Bewegung seines Ichs gleichsam um die eigene Axe ermöglicht und gestattet. Dort trägt der Mensch das unverwischbare Gepräge, Glied der Gattung zu sein, und ist der durch seine geistleibliche Natur und den durch sie bedingten Zusammenhang mit der Gattung bestimmte; hier ist er der sich selbst freibewußt bestimmende, sei es potentia, wie bei dem Kinde, oder actu. Denn wie er von Anfang an ganzer, wenn auch im Werden begriffener Mensch ist, so ist er auch Person, obschon gleichfalls werdende, sich aus dem Unbewußtsein zum Selbstbewußtsein entwickelnde Person. Sein Natursein constituirt seine anerschaffene und angeborne Individualität, d. h. diejenige eigenthümliche Wesensbestimmtheit, durch welche er zugleich untheilbares, unabtrennbares, und doch von den andern Gliedern der Gattung unterscheidbares Glied derselben ist. Sie ist jenes unmittelbar Gesetzte, Gegebene und ihn mit Tausenden von Fäden an die ihn umgebende Menschen- und Naturwelt Bindende, worin er sich von vorn herein vorfindet. Sein Person-

sein dagegen ist die Voraussetzung und Bedingung seiner Gesinnung und seines Charakters, als das durch Freithätigkeit zu bildende und zu Entwickelnde. Beides steht, wie gesagt, in Wechselwirkung zueinander: sein Personsein (die Persönlichkeit) ist stets bestimmt durch sein Natursein (seine Individualität), als die Basis seines persönlichen Bestandes; wiederum besitzt seine Person an ihrer Natur das ihr zu eigen gegebene Mittel und Material ihrer sittlichen Arbeit, die Gabe, die ihr zur Lösung der Lebensaufgabe verliehen ist, welche in der harmonischen Durchdringung und Einigung von Natur und Person besteht.

Wir kommen damit von der rein psychologischen Seite unsrer Frage auf die sittlich-religiöse und lenken in den Punkt wieder zurück, von dem wir ausgegangen. Wie der Geist des Menschen seinem Natursein nach überhaupt der ohne sein Zuthun, d. h. sein Wissen und Wollen bestimmte und bestimmbare ist, so ist er auch von dieser Seite der absolut durch Gott bestimmte, der Gott leidende im bösen oder guten Sinne, zu seinem Verderben oder seinem Heil. Er ist hier ganz und unentrinnbar in der Macht Gottes und steht unter der Machtwirkung des göttlichen Geistes, wie dies die Thatsache des Gewissens bezeugt und beweist. Und zwar bekommt das Individuum hier Gott zu erfahren und zu erleiden immer nach Maßgabe des Verhältnisses, in welchem Gott zu der Gattung steht, der dasselbe angehört und an die es eben durch sein Natursein gebunden ist. Ist nun dieses Verhältniß ein negatives, ein Zornverhältniß, wie es in Folge der Sünde Adams geworden, so liegt auch das Individuum unter dem Zorn, ist von Natur ein Kind des Zorns (τέκνα φύσει ὀργῆς Ephes. 2, 3), und kann sich selbst weder in ein anderes Verhältniß zu Gott setzen, noch auch sich selbst persönlich anders als widergöttlich verhalten, weil es von sich aus den Zusammenhang mit der alten Gattungsnatur nicht zu lösen und sich den Zornwirkungen Gottes, welche diese zu erleiden hat, nicht zu entziehen vermag. Die Erlösung ermöglicht und verwirklicht ein neues, ein Gnadenverhältniß Gottes zur neuen Menschheit in Christo. In Folge dessen kann der Einzelne aus dem alten Verhältniß in das neue ohne sein Zuthun versetzt werden, so daß ihm Gott nun gegenwärtig sein kann in der Fülle seiner Gnade und er die Einwirkung derselben erfährt, die eventuell

einen neuen Menschen nach Natur und Person aus ihm schafft, indem sie in ihm den Glauben bewirkt.

Denn unser Heilsstand ist bedingt durch die uns ergreifende Gnade und durch den sie kraft ihrer Wirkung ergreifenden Glauben. Nur auf Gnade und allein auf Glauben gestellt, ist er zwar ausschließlich That und Wirkung nicht des Glaubens, sondern der Gnade, aber dennoch Sache des Glaubens, d. h. Etwas, das an sich in das Gebiet des Glaubens gehört, und das dem Einzelnen persönlich nur unter der Bedingung des Glaubens zu eigen werden kann. Der Glaube ist einerseits die charakterische Signatur der Oekonomie des Evangeliums im Unterschied von der des Gesetzes (weshalb Paulus Gal. 3, 23 ff. jene Oekonomie selbst mit *πίστις* bezeichnet), andererseits ist er Ausdruck der persönlichen Gesinnung, ohne welche Keinem innerhalb dieser Oekonomie die Gnade derselben auch wirklich zum Heil gereichen kann. So unterscheidet und verbindet auch z. B. derselbe Apostel Röm. 3, 22, wenn er sagt, daß die in dem Evangelium offenbar gewordene Gerechtigkeit eine *δικαιοσύνη διὰ πίστεως* sei, eine Glaubensgerechtigkeit, die Allen persönlich zu Theil werde, die da glauben (*εἰς πάντας κ. ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας*). Ebenso Gal. 3, 22 und auch Röm. 1, 17: *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως εἰς πίστιν*. Allen diesen Stellen, die sich leicht vermehren ließen, liegt die Voraussetzung zu Grunde, daß die neutestamentliche, durch Christum erworbene und vermittelte Gottesgemeinschaft einerseits in einem neuen Verhältniß zu Gott bestehe, und uns durch Einverleibung in Christum und seine neue Gottesgemeinde thatsächlich in einen neuen Stand versetze, der je nach seinem Grunde oder seinem Bestande oder nach der Bedingung, die ihm an sich eignet, Gnadenstand, Kindesstand, Glaubensstand heißt; andrerseits in den also Berufenen und Begnadigten, die darauf ihrerseits eingehen, ein persönliches Verhalten, einen neuen Sinn und Geist, den Kindessinn und die Kindesart bewirke, d. h. eben den Glauben als freipersönliche That schaffe, der jenem Stande entspricht, nur auf Grund desselben möglich ist und allein die Heils- und Segenswirkung zum ewigen Leben erfährt. Jenes meint z. B. der Apostel, wenn er von der *υἱοθεσία* (Sohnsetzung, Sohnschaft) redet, zu welcher die Christen berufen, adoptirt, und in die sie alle versetzt sind, abgesehen von ihrem persönlichen Verhalten und Glauben (Ephes. 1, 5; Gal. 4,

5; auch 3, 26) *). Dieses dagegen, wenn er sagt, weil ihr Kinder seid, so habt ihr auch den Geist der Kindschaft, der in euch den Glauben schafft, d. h. den Sinn und das Verhalten der Kinder Gottes, mit dem ihr als die Gläubigen versiegelt seid, und der euch euren Kindesstand wirksam bezeugt, euer Kindeserbe sicher verbürgt (Gal. 4, 6; Ephes. 1, 13 ff. 4, 30; Röm. 8, 15 ff.; 2. Cor. 1, 22; 5, 5). Denn wahre Kinder Gottes sind nur die, welche sich von dem Geiste Christi, den sie empfangen haben und der sie in den Kindesstand versetzt hat (λαμβάνειν, Gal. 3, 2; 2. Cor. 11, 4), auch persönlich und dauernd bestimmen und treiben lassen (ἄγεσθαι, οἰκεῖν Röm. 8, 9. 14). Ebenso hat der Apostel jenen gottgesetzten Stand im Sinne, wenn er Gal. 3, 27 unbedingt sagt, daß alle die auf Christum getauft sind, ihn angezogen haben, d. h. ihm einverleibt sind; und wiederum diesen gottgewirkten Sinn, wenn er Röm. 13, 14 die Christen dazu ermahnt, auch ihrerseits Christum fort und fort anzuziehen. S. auch Phil. 3, 12.

Alle diese Zeugnisse erweisen die Schriftmäßigkeit unsrer oben gemachten Unterscheidung. Denn aus ihnen ergibt sich klar, daß jeder getaufte und gläubige Christ in einer doppelten Beziehung in Betracht kommt: erstens, sofern er sich für sein Verhältniß zu Gott in einen neuen Stand versetzt sieht, und zwar durch eine That Gottes an ihm, unabhängig von seinem persönlichen Verhalten, darum auch durch eine That, die sich zwar auf den ganzen Menschen bezieht, ihn aber von derjenigen Seite erfaßt, nach welcher er, weil an die Gattung gebunden, überhaupt der Bestimmbare ist und am Wenigsten der Einwirkung Gottes sich entziehen kann, nach seiner Naturseite. Hier hat ihn auch

---

*) „Denn ihr seid alle Gottes Kinder durch den Glauben in Christo Jesu." Auch hier kommt, wie der ganze Zusammenhang, namentlich aber der folgende Vers zeigt, der Glaube nicht als die wirkliche bei allen Galatern als vorhanden vorausgesetzte persönliche Gesinnung in Betracht, sondern als Bezeichnung der gottgeordneten Natur und des Postulats dieses Kindesstandes in Christo, im Gegensatz zum Knechtsstande der Werke unter dem Gesetz (s. V. 12). Es heißt darum auch nicht πίστις εἰς χριστόν, sondern ἐν χριστῷ, wenn anders dieser Zusatz mit πίστις und nicht mit υἱοί zu verbinden sein sollte.

die Gnade Gottes in ihrer Macht, bethätigt sich an ihm als solche durch leiblich vermittelte, seiner Naturseite zugängliche und applicirbare Mittel, und vermag ihn nach dieser Seite seines Wesens, ohne sein Zuthun, — analog dem Vorgang der irdischen Geburt — Christo und dem Leibe Christi einzuverleiben. Ferner aber kommt er in Betracht, sofern er auf Grund jener That, wenn er anders glaubt, persönlich einen neuen Sinn und Willen empfangen hat durch eine Wirkung Gottes in ihm und auf ihn, die weil Sache freier Selbstentscheidung und Selbstthätigkeit nur durch eine ihn bekehrende Einwirkung desselben Geistes Gottes auf sein persönliches Sein und Leben erfolgen kann, und kraft welcher es ihm ermöglicht wird, selbst das bejahen, sein und wollen zu können, wozu er kraft jener Gottesthat an ihm berufen und gesetzt ist, und was er deßhalb auch sein wollen darf. Beide Wirkungen göttlicher Gnade sind nur zwei Seiten Eines Thuns, jede derselben zielt auf den ganzen Menschen nach seiner Einheit von Natur- und Personsein, und beide gehören bei normaler, d. h. dem Gnadenwillen gemäßer Entwickelung schlechthin zusammen. Sie entstammen Einem Grunde, dem der Gnade um Christi willen, haben Einen Geist zum Urheber, ein und dasselbe Ich des Menschen zu ihrem Gegenstande, und Eine Wirkung, den neuen Menschen nach Natur und Person, zum Ziel. Denn sie wollen uns ganz in Christum vergestalten, sowohl unsrer Natur nach durch Aufnahme in das neue Verhältniß, in welchem Gott zu der erlösten Menschheit, zu der Gemeinde steht, deren Haupt Christus ist, als unsrer Person nach, durch Schöpfung des Glaubens, kraft dessen jedes Glied dieser Gemeinde, aber immer nur als solches und nicht getrennt für sich, ein eigenes persönliches Verhältniß zu Christo, als seinem Herrn und Heilande, haben und pflegen kann und soll. Die Mittel aber, deren sich die Gnade zu dieser ihrer Doppelthätigkeit bedient, und die Wege, auf denen sie an den Menschen herankommt, je nachdem sie ihn von der einen oder der andern Seite erfassen will, sind verschiedene: Wort und Sakrament.

Das Wort — wir fassen es hier im engern Sinne, nicht wie es alle Gnadenmittel überwaltet, sondern im Unterschied von den Sakramenten mit ihrem Stiftungswort, als das verbum praedicatum et scriptum — dieses Wort für sich allein genom-

men, bringt Christum unsrem bewußten Geistesleben so wirksam nahe, daß wir persönlich, wenn wir wollen, ihn ergreifen und uns aneignen können, in Kraft seines Geistes im Wort. Das Wort erzeugt, wo ihm nicht widerstrebt wird, jenen Kindessinn mit seinem Verhalten, es schafft Buße und Glauben, es bewirkt jene freie geistliche Selbstthätigkeit, mit welcher wir Christum ergreifen und an ihm halten. Auch das Wort bringt und gibt uns den ganzen Christus und versetzt uns in die volle Gemeinschaft mit ihm und seiner Gemeinde, aber immer nur unter der Bedingung des persönlichen Glaubens, darum auch in Abhängigkeit nicht nur von dem Dasein, sondern auch dem Maße des Glaubens. Daß ich im Stande der Gnade stehe und Gottes Kind bin, das sagt mir auch das Wort, und das sollte ich schon allein auf seine Zusage hin auch fest und gewiß glauben können. Aber das sagt es mir doch nur unter der Bedingung, daß ich glaube, d. h. unter Hinweisung auf die Glaubensactivität und Energie von meiner Seite, also darauf, ob ich auch und wie sehr ich mich von dem Geiste Christi in meinem persönlichen Sein und Leben bestimmen lasse. Da gilt das Wort, wer Christi Geist nicht wohnend in sich hat, der ist nicht sein, und nur die sind Gottes Kinder, welche der Geist treibet (Röm. 8, 9. 14). Da beruht aber auch die Gewißheit meines Kindesstandes zwar auf dem Grunde des Worts, ist aber immer zugleich auch Folge eines Schlusses, den ich aus meinem Glauben ziehe und ziehen soll. Deßhalb ist sie aber auch abhängig von dem Grade meines Glaubensbewußtseins und dem Maß meiner mir bewußten Glaubenskraft; so daß hier jenes häufig bei Luther wiederkehrende Wort eintrifft: Wie und so viel du das Wort glaubst und ergreifst, so und so viel hast du auch.

Denn das Wort, obgleich es auch für sich genommen actu directo auf den ganzen Menschen bis tief in die unbewußte Seite seines Geisteslebens hinein wirkt (Röm. 1, 16; 1. Petri 1, 23 ff.; Jac. 1, 18; 1. Cor. 4, 15), wendet sich doch immer an sein Bewußtsein, setzt dieses voraus, provocirt dasselbe und wirkt durch dasselbe, wenn auch nicht nach dem Maß desselben. Es erfaßt den Menschen, und kann seiner Natur nach nicht anders, auch wenn es ihm in der Absolution zugeeignet wird, immer nur persönell, aber nicht individuell. So tief greifend und für unser

Bewußtsein unerreichbar darum auch seine Wirkungen seien, sie liegen immer nur jenseits und nicht diesseits des Bewußtseins, und wenn dann, wie in der Anfechtung geschieht, auch der Glaube selbst zwar nicht aufhört, aber sich dem Bewußtsein entzieht, so fehlt ihm eben zeitweilig die Möglichkeit, das Wort zu erfassen und sich zu appliciren. Von dieser Seite allein betrachtet, kann der Gläubige auch nur schwer und stoßweise zur Gewißheit und zum vollen Frieden seines Gnadenstandes kommen. Denn er ist hier immer zugleich zu einer Reflexion auf sich und seinen Glauben angewiesen, die ebenso nothwendig und unerläßlich ist, als sie ihn bei aufrichtiger Selbsterkenntniß überhaupt nicht befriedigen kann und in Zeiten der Anfechtung ihm vollends Alles in Frage stellen wird. Einem Angefochtenen kann noch so oft gesagt werden: nicht dein Glaube thut es, sondern die Gnade allein; er wird immer wieder erwidern: wol thut es die Gnade, aber nur für den Gläubigen, darum nicht für mich, denn ich habe keinen Glauben. Er bemißt eben seinen Gnadenstand lediglich nach dem bewußten Glauben und kann auch dem Wort gegenüber gewissermaßen nicht anders, weil es ihn für sein Bewußtsein nicht individuell erfaßt. Vom Standpunkt des Worts allein kann es nur schwer gelingen, ihn wahrhaft und bleibend zur Freudigkeit des Glaubens und zur Gewißheit seines Heilsstandes zu führen. Denn dem Worte allein gegenüber, obgleich dasselbe an sich mir die ganze und volle Gnade verkündigt und wirksam vermittelt, handelt es sich, weil das Wort sich an mein personelles bewußtes Sein und Leben wendet, um die Gnade, sofern ich sie aktiv zu ergreifen habe; darum kann ich auch bei der Gnade, die ich ergreifen soll, von dem Glauben nicht abstrahiren, mit dem ich sie ergreife, d. h. ich bin hier vornehmlich auf das Bewußtsein meines Gnadenstandes gewiesen, und dieses ist stets begleitet und mitbedingt durch das Maß meiner schwächeren oder kräftigeren Glaubensenergie und durch das Bewußtsein, das ich von derselben habe.

Alle Unsicherheit und Qual eines sogenannt evangelischen Standpunkts, der die Sakramente nicht zu würdigen weiß, alle Pein und Sisyphusarbeit der auf die verborgene Prädestination gewiesenen, methodistischen, oder der subjectivistisch gearteten Glaubensstellung überhaupt, die den Einzelchristen zugleich isolirt und

überbürdet, weil sie Alles auf seine bewußte Glaubensaktivität stellt, — sie hängt mit dieser nicht an sich, aber für uns unzulänglichen Beschaffenheit des Wortes zusammen und kann auf diesem Standpunkt nie überwunden, sondern nur durch Leichtsinn verhüllt, oder durch eine gewisse Resignation, d. h. wieder nur durch eignen, aber willkürlichen Entschluß, auf ein erträgliches Maß reducirt werden. Das ist aber nicht Schuld der Gnade, sondern Schuld des Menschen, der sich die Gnade und den Glauben verkümmert, indem er eigenwillig nur das Wort gelten lassen will, während Christus, der Herr, in Rücksicht auf uns, und nicht umsonst, uns mit und neben dem Wort noch die Sakramente als Gnadenmittel gegeben hat.

So nothwendig und unentbehrlich das Wort ist, weil wir persönliche Wesen sind und weil der bewußte freipersönliche Glaube zur Seligkeit nothwendig ist, so reicht dasselbe, wie wir gesehen, doch nicht aus. Nicht bloß, weil unser Glaube Schwankungen und Anfechtungen ausgesetzt ist, sondern deßhalb vielmehr weil wir nicht bloße Einzelpersonen sind, weil unser Leben lange nicht aufgeht in dem Bewußtsein und weil wir zugleich an eine Gattungsgemeinschaft gewiesene und gebundene Individuen sind. Unser bewußtes Geistesleben, auch unser Glaubensleben ruht auf der Tiefe eines uns lange nicht vollbewußten Lebensgrundes unsres Geistes, der unmittelbar mit unsrem geistleiblichen Natursein zusammenhängt und von diesem stets mitbestimmt ist, welches uns seinerseits wiederum mit der Gattung gliedlich verbindet, der wir angehören. In dieser unsrer Natur, die, sofern sie die alte Gattungsnatur ist, von der Schrift „Fleisch" genannt wird, haben wir auch die unerschöpfliche Quelle aller jener Schwächen, Gebrechen und Anfechtungen unsres Glaubenslebens zu suchen. Ihre Erneuerung und Heiligung ist darum eine conditio sine qua non für das Gedeihen und Erstarken des Glaubens.

Allerdings ist auch das Wort nicht ohne Wirkung auch auf die Naturbasis unserer Person; denn der Mensch ist eine Einheit und das Wort eine Kraft Gottes, die Macht hat erschütternd bis in den Grund einzudringen. Aber theils wirkt es in dieser Art regelmäßigerweise immer in Verbindung mit dem Sakrament der Taufe, theils immer nur durch Vermittelung des Glaubens, sofern er auch berufen und ermächtigt ist, in Kraft des Wortes und

seines Geistes einen bändigenden, erziehenden, heiligenden Einfluß auf unsre Natur auszuüben und sie zu beherrschen. Diese Aufgabe kann jedoch die Glaubensaktivität für sich allein nicht lösen. Sie kann wohl sporadisch die Natur, das Fleisch zügeln, sie vermag aber nicht dieselbe von Grund aus umzubilden und zu erneuern, um sie sich völlig zu unterwerfen. Sie würde vielmehr von diesem übermächtig in uns wirkenden Faktor, über dessen Macht der Apostel Paulus noch nach seiner Bekehrung (Röm. 7, 14 ff.) so zu klagen hat, immer wieder fortgerissen werden und dadurch geschwächt zuletzt selbst in so ungleichem Kampf erlahmen und ersterben, wenn nicht die Gnade Gottes selbst und unmittelbar auch auf die Naturseite des Menschen, doch nicht mit Ausschluß seiner Personseite, wirkte und so ihn auch als Individuum in ein neues Verhältniß zu Gott und in den Bereich der auf ihn einwirkenden Gnadenkräfte setzte. Erst unter Voraussetzung dieser Gnadenthat Gottes an uns ist die Möglichkeit eröffnet, daß der Glaube, unter Ausschluß des Sporadischen und Stoßweisen, dem Christen gleichsam zur andern Natur werden kann; daß er trotz aller Anfechtungen, ja durch dieselben mit zu erstarken, sich sicher zu entwickeln vermag und zur Festigkeit und Stetigkeit der christlichen Gesinnung und des christlichen Charakters werden kann. Denn da bildet die neue Naturbestimmtheit des Menschen keinen Gegensatz mehr zu der gläubigen freien Selbstbestimmung der Person; und ebenso die Freiheit des Glaubens selbst keinen zur innern, daß wir so sagen, Naturnothwendigkeit desselben.

D. Taufe und Abendmahl.

Jene Gnadenthat vollzieht sich aber an uns eben durch die Sakramente, zunächst und allbegründend durch die Taufe. Daß wir zum Heil nimmer gelangen können ohne Glauben, daß unser Heil dennoch nicht auf unsern Glauben, sondern allein auf Gottes Gnade in Christo gestellt ist, endlich daß die Gnade auch mir gilt, das sagen uns unisono Wort und Sakrament. Aber individuell applicirt wird uns die Gnade nur durch das letztere. Auf Grund des Worts allein kommen wir, wie gesagt, nicht über das Resultat hinaus: ich weiß, daß ich Gottes Kind bin, wenn und weil ich glaube; denn an meinem Glauben erkenne ich, daß

die allgemeinen Zusagen des Evangeliums auch mir persönlich gelten. Durch die Taufe dagegen werden wir als Individuen durch eine Gottesthat, die ohne unser Zuthun an uns selbst und nur an uns geschieht, Christo einverleibt und in den Kindesstand versetzt, wenn auch zum Glauben und für denselben, so doch abgesehen von unserm Glaubensverhalten, darum auch nicht bedingt durch das Maß und die Stufe desselben. Und eben darauf kommt es beim Glauben an, die objektive Gewißheit zu erlangen, daß Gott auch mich in Gnaden als sein Kind und Erbe angenommen, nicht weil ich glaube, sondern damit ich eben dies glauben könne. Dazu kann ich aber durch das Wort allein nicht kommen, auch deßhalb schon nicht, weil ich es auch als von Andern mir gepredigtes zuletzt immer doch mir selbst predigen muß, und dabei über das Maß meines Verständnisses und Glaubens nicht hinauskomme. Taufen dagegen kann ich weder, noch soll ich mich selbst. Ich werde getauft, ich allein, im Namen und Auftrag Christi und seiner Kirche, und empfange damit für meinen Glauben jene objective Basis, deren er bedarf, um auch für sich das wirklich erglauben zu können, was das Wort ihm zusagt und zumuthet.

Denn durch jene Gottesthat geschieht eben dies an uns, daß in ihr Gott selbst, indem er uns auf leiblich vermittelte Weise von Seiten unsers geistleiblichen Naturseins erfaßt und auf den ganzen Menschen einwirkt, uns dem alten adamitischen Zusammenhange und der Macht der in diesem herrschenden Verderbenspotenzen entnimmt, uns Christo, dem andern Adam, und dem neuen Geschlecht seiner Gemeinde einverleibt, und uns so unter die Potenz des Geistes Christi und seiner Gemeinde stellt. Nirgend macht die heilige Schrift das, was die Taufe an sich gewährt, von dem Glauben abhängig; vielmehr sagt sie, daß es dieselbe und gleiche Erfahrung der Gnade sei, die allen Getauften ohne Ausnahme zu Theil werde (1. Cor. 10, 1. ff.). Und ebenso bezeugt sie, und das beweist unsern Satz, daß die Taufe uns von dem bösen Gewissen befreie und ein gutes Gewissen gewähre (Hebr. 10, 22. 1. Petri 3, 21), d. h. eben unsern Stand zu Gott ändere. Darum ist aber auch in ihr dem Glauben nicht nur eine Stärkung gegeben, sofern er nicht mehr allein den Kampf mit seinem Fleisch aufzunehmen hat, sondern die Gnade selbst setzt sich und

ihre Macht für ihn und seine Natur, als Gegenwirkung gegen die Macht des Argen, unmittelbar gegenwärtig und erweist sich an ihr wirksam. Dieser Gnadenthat und Macht kann sich kein Getaufter entziehen, wie er sich auch zu ihr stelle, so wenig ein Sohn sich dem entziehen kann, Kind dieser bestimmten Eltern zu sein. Sie ist seinem geistigen Menschen, wie die Sonne am Himmel seinem physischen, stets präsent und wirksam. Auch liegt sie nicht wie ein todter, wenn gleich wie ein ihm noch verborgener Schatz im Acker seines Herzens, so lange er widerstrebt. Denn kraft ihrer kritischen Natur und Wirksamkeit übt sie, damit er von seinem Widerstande lasse und so lange nach Widerstrebendes in ihm sich geltend macht, fort und fort eine erziehend und züchtigend richtende Einwirkung durch sein Gewissen auf ihn aus, die je nachdem er sich persönlich göttlich oder widergöttlich bestimmt, ihm entweder zum schließlichen Gericht gereicht, oder sich in ihm, wenn er sich durch sie hat zum Glauben bewegen lassen, in ihrer vollen Heilskraft und Heilswirkung erweist.

Damit ist aber eben in jener Gnadenthat dem Gläubigen ein zuverlässiger und unerschütterlicher Gottesboden dargeboten, auf welchen das Wort ihn als Individuum hinweisen kann und hinweist, kraft dessen der individuelle Glaube selbst erst möglich ist, weil jene That mich zugleich selbst zum Gegenstande meines Glaubens macht, und auf welchem der Glaube, der nun unbedenklich alle Verheißungen des Wortes sich auch persönlich aneignen darf und soll, festen Fuß fassen und Stand halten kann. Das Bewußtsein, daß ich Gottes Kind bin, ist nun nicht mehr bloß Folge eines mehr oder minder zaghaften Schlusses, den ich aus meinem Glauben ziehe, sondern Frucht einer an mir geschehenen Gottesthat, die ich im Glauben ergreife. Nun kann und soll es heißen: Ihr seid alle Gottes Kinder der an euch geschehenen Gnadenthat wegen; denn so Viele Eurer getauft sind, die haben Jesum Christum angezogen; also: weil ich Gottes Kind bin, darum kann und darf ich glauben, und darum glaube ich. Nun vermag auch der Glaube das zu leisten, was ihm das Wort unter Hinweisung auf seine Taufe und die Taufe unter Hinweisung auf alle Verheißungen des Wortes zumuthet: nicht nach der Armuth seines Glaubens, auch nicht nach der etwaigen Stärke desselben und seinen Früchten, sondern allein nach dem Reichthum

der Gnade, seinen Kindesstand zu bemessen; darum aber auch den Kampf wider das Fleisch bis aufs Blut zu führen, durch Glauben diesen Stand in sich und sich in diesem Stande zum Heil und Leben zu bewahren, und also seine Berufung und Erwählung fest zu machen (2. Petri 1, 10). Das ist es, was der Apostel Röm. 6 so ernst von dem Getauften fordert. Denn die an ihm geschehene Gottesthat ist eine objectiv so wirkliche und energisch wirksame, unauslöschliche und für den Christen hoch verantwortliche, daß sie ihn richtet und verdirbt, wenn er sich nicht dieselbe durch die entsprechende und nun auch mögliche, energische und constante Glaubensactivität zum Heil und Segen gereichen läßt (Hebr. 10, 26 ff.).

In diesem Sinne sagt Luther im gr. Kat. p. 492: „Also muß man die Taufe ansehen und uns nütze machen, daß wir uns deß stärken und trösten, wenn uns unsre Sünd und Gewissen beschweret, und sagen: Ich bin dennoch getauft; bin ich aber getauft, so ist mir zugesagt, ich solle selig sein und das ewige Leben haben, beide an Seele und Leib . . . Darum haben wir an Leib und Seele kein größer Kleinod, denn dadurch werden wir gar heilig und selig, welches sonst kein Leben, noch Werk auf Erden erlangen kann." Und ferner p. 493: „Darnach sagen wir, daß die größte Macht (bei der Taufe) uns nicht daran liegt, ob, der da getauft wird, gläube oder nicht, denn darum wird die Taufe nicht unrecht; sondern an Gottes Wort und Gebot liegt es Alles. Das ist nun wohl ein wenig scharf, stehet aber gar darauf, daß ich gesagt habe, daß die Taufe nichts anders ist, denn Wasser und Gottes Wort bei und miteinander. Denn mein Glaube macht nicht die Taufe, sondern empfähet die Taufe. Nu wird die Taufe davon nicht unrecht (baptismo nihil detrahitur), ob sie gleich nicht recht empfangen oder gebraucht wird, als die nicht an unsern Glauben, sondern an das Wort gebunden ist." Endlich p. 497: „Auch bleibt die Taufe immerdar stehen, und ob gleich Jemand davon fällt und sündiget, haben wir doch immer einen Zugang dazu, daß man den alten Menschen wieder unter sich werfe" u. s. w. S. auch das Taufbüchlein.

Wir verstehen, warum die Taufe von so unermeßlicher Bedeutung für den Glauben ist und weßhalb sie den Christen weit über die Schranken seines persönlichen Einzelseins und das Maß

seiner gläubigen Activität begnadigen kann. Weit entfernt, diese letztere von ihm in Anspruch zu nehmen als Bedingung für die individuelle Application des vollen Heilsguts, oder ihn auf seinen Glauben oder auch sein Taufbewußtsein zu weisen als auf ein Zeichen seines Kindesstandes, ist die Taufe selbst das Thatzeichen einer göttlichen Gnadenactivität, die er erfahren und kraft welcher es geschieht, daß der Getaufte, als Christo Einverleibter, zugleich sich selbst zum Gegenstand seines Glaubens haben kann. Das will sagen, sich als persönliches Individuum kann er sich nur erfassen innerhalb eines Ganzen, dem er angehört, hier der Gemeinde Christi, der er sich einverleibt sieht. Wie denn auch die eigentliche Bürgschaft für die Thatsächlichkeit und Wirkungskräftigkeit jenes Erlebnisses weder darin liegt, daß der Einzelne seiner Taufe sich bewußt ist, von der er nicht einmal eine persönliche Erinnerung haben kann; noch darin, daß er in sich die Wirkungen der Taufe erfährt, denn diese sind für unser Bewußtsein von denen des Worts nicht zu unterscheiden und unterliegen überhaupt dem subjectiven Urtheil.

Vielmehr ist jene Bürgschaft darin gegeben, daß Christus sich auf Erden mitten in dem alten Geschlecht der Sünde und des Todes jene seine Gemeinde geschaffen hat und erhält, welche das Ziel seines erlösenden Thuns und Wirkens, das eigentliche Object aller Gnadenverheißungen Gottes und die erwählte Inhaberin und Trägerin aller Gnadengüter ist; und daß er Keinen durch die Taufe sich einverleibt ohne die organische Mitwirkung seiner Gemeinde, und ohne den Getauften eben hiermit dieser objectiven, irdisch-realen Gnadenwelt, dem Leibe seiner Gemeinde, einzugliedern und ihn dadurch zum Kinde und Erben der ganzen Fülle des Reichthums seiner Gnade einzusetzen, die der Apostel Ephes. 1 zu schildern nicht Worte genug finden kann, die er aber hier und sonst überall eben dieser Gemeinde zu eigen gegeben bezeichnet und die der Einzelne getrennt von ihr und für sich allein weder erlangen kann, noch zu umfassen und sich anzueignen vermag. Und der Getaufte wiederum sieht sich dadurch in den Stand gesetzt, sich und seinen Glauben mit dem der Gemeinde so zusammenzuschließen und dessen gewiß zu sein, daß ihr Gott und ihr Christus der seine ist, und darum auch ihr Geist und ihre Gnade, ihr Glaube und ihre Hoffnung die seinige; wie der Apostel Ephes. 4

mit der Einen Taufe den Einen Leib und Geist, den Einen Herrn und Glauben, und Einen Gott und Vater in Verbindung bringt. Ueberhaupt ist die Verbindung von Taufe und Gemeinde nach der Schrift eine so innige, daß die Taufe von ebenso constitutiver, grundlegender Bedeutung für das Dasein und die schließliche Vollendung der Gemeinde selbst ist, wie für den Gnadenstand des Einzelnen in ihr. Denn Ephes. 5, 26. 27 bezeichnet der Apostel sie als diejenige Handlung, mittelst welcher der Herr nicht bloß die Einzelnen in seine Gemeinde aufnimmt, sondern überhaupt jene seine Heilsabsicht verwirklicht: sich eine Gemeinde aus der Welt zu sammeln und zu reinigen, um sie sich endlich als heilige und makellose darzustellen, als jene zubereitete und geschmückte Braut, von der Offenb. 21 redet (vgl. auch Tit. 2, 14).

Damit ist uns aber auch der Charakter näher bezeichnet, welcher der Gemeinde Christi eignet, wenn sie lediglich unter dem Gesichtspunkt der Taufe und weiter auch des Worts betrachtet wird. Die Taufe rettet, wie eine zweite Sündfluth (1. Petri 3, 21) aus dieser Welt für die zukünftige, indem sie fort und fort den Bestand einer Gemeinde in dieser Welt begründet, verbürgt und erhält, dir zwar eine wirkliche und heilige Gemeinde Christi ist um seinetwillen, der sie heiligt durch Besprengung mit seinem Blut (Hebr. 10, 22; 1. Petri 1, 2), und sie in den Stand der Kindschaft vor Gott versetzt; die aber der fortwährenden Reinigung in dem doppelten Sinne, der innerlich sich still vollziehenden Sichtung zwischen ihren Gliedern selbst, und der fortgesetzten Erneuerung und Heiligung der sich bewährenden Glieder bedarf. Denn weil der Herr in der Taufe mit uns lediglich nach seinem freien Erbarmen und nicht auch nach unsrem Verhalten handelt (Tit. 3, 5), so macht er sich durch sie unterschiedslos und gleichermaßen Alle zu eigen, die sie empfangen. Von den Getauften hängt es darnach ab, ob sie auch ihrerseits und unter der Einwirkung des Wortes sich persönlich zum Glauben bestimmen lassen, d. h. die Kindesgesinnung und die Glaubensactivität beweisen wollen, zu welcher die Taufe sie berechtigt, ermächtigt und verpflichtet. Darum gleicht aber auch die Taufe jenem Netz, von dem der Herr Matth. 13, 47 redet, das ins Meer geworfen ist und mit dem man allerlei Gattung fänget. Und die Gemeinde Christi, als die Gemeinde der Taufe, gleicht demgemäß jenem leinenen, vom Him-

mel auf die Erde niedergelassenen Tuch, angefüllt mit reinen und unreinen Thieren, das dem Petrus im Gesicht gezeigt wurde, und zwar als symbolische Anweisung zum unbedenklichen Vollzug der Taufe in einem heidnischen Hause (Act. 10, 10 ff.).

Das will sagen, die Gemeinde Christi, als die Gemeinde der durch die Taufe Gesammelten und Verbundenen, ist zwar die wirkliche, aber zugleich die werdende Gemeinde Christi, die jener doppelten Reinigung und Sichtung bedarf, aber den Quell und das Princip, die Kraft und den Geist dieser Reinigung auch in und mit der Taufe und ihrer Gnade bleibend besitzt und in sich trägt. Demnach ist die Taufe das den Bestand der besonderen Gemeinde Christi und seines Geistes in der Welt, als der extensiv und intensiv werdenden und im Scheidungs- und Reinigungsproceß begriffenen, fort und fort begründende und erhaltende Gnadenmittel. Eben deßhalb erfaßt sie den Einzelnen wirksam grade von derjenigen Seite seines Wesens, nach welcher er überhaupt die Bestimmung für einen gliedlichen Zusammenhang in sich trägt; und eben darin, daß sie ihn so ergreift und in einen neuen Organismus versetzt, beruht ihr unermeßlicher und unentbehrlicher Segen für den Einzelnen. Taufe und Gemeinde hängen aufs engste zusammen und bedingen sich gegenseitig. Ohne die organische Thätigkeit der letzteren wird Niemand getauft, auch wenn er nur die Nothtaufe erhalten; wiederum kann ohne die Taufe Niemand normaler- oder ordentlicherweise Glied dieser Gemeinde und theilhaftig ihrer Segnungen sein und werden. Aber mittelst ihrer wird auch ein Jeder, der sie empfängt, ausnahmslos aller dieser Güter theilhaftig, weil sie ihn dem Leibe Christi einverleibt. Von einem opus operatum hierbei reden kann nur der in Subjectivismus verrannte Unverstand oder Unwille, der aber dann auch die Allgemeinheit und Alleinwirksamkeit der Gnade leugnen muß. Kurz, die Taufe ist für die Bildung und den Fortbestand der erlösten Gemeinde Christi in ihrer Eigenschaft als der werdenden, und für die Erlösung des Einzelchristen, als dieses Individuums, d. h. nach derjenigen Eigenschaft seiner Person verordnet, kraft welcher er von der Schöpfung her dazu bestimmt ist, Glied eines Ganzen zu sein. Beide Beziehungen der Taufe erklären sich gegenseitig und decken sich vollkommen; in

beiden erweist sie sich als das fort und fort Grund legende und erhaltende Gnadenmittel.

So richtig es darum auch an sich ist, was Luther und Andere über das Verhältniß von Wort und Taufe bemerken (s. oben S. 142 fg.): daß nämlich das Wort die Gnade wirksam Allen insgemein verkündige, die Taufe aber dieselbe dem Einzelnen zueigne, — so reicht diese bloß quantitative Unterschiedsbestimmung schon deßhalb nicht aus, weil ja auch durch das Wort in der Absolution die allgemeine Gnade „auf die einzelne Person gestellt wird" (Luther). Vielmehr ist der Gegensatz von Wort und Taufe, wie wir erwiesen zu haben glauben, zurückzuführen auf den von Einzelchristen und Gemeinde der Christen, oder, sofern es sich um den Einzelchristen handelt, darauf, daß dieser immer als selbständiges Ich und als Glied der Gattung zugleich in Betracht kommt. Darum müssen wir das Resultat unserer Untersuchung, auf den Einzelchristen gesehen, so formuliren: Das Wort vermittelt die personelle, die Taufe die individuelle Application der Gnade. Beides ist nothwendig und gehört so gewiß zusammen zur vollen Verbürgung des Heilsstandes und zur Ermöglichung des vollen Heilsglaubens, als der Mensch zugleich freibewußte Persönlichkeit und gattungsbestimmtes Individuum ist. Und dies Resultat widerspricht auch keineswegs dem obigen Satz, sondern begründet ihn näher und stellt ihn nur in das rechte Licht. Denn von einer andern Seite betrachtet, ist ja grade die Persönlichkeit, der persönliche Geist, auf welchen das Wort wirkt, der allgemeine und gleiche bei Allen, während die Individualität eben die unterscheidende Eigenthümlichkeit der Person constituirt, die ihr aber nur vermöge ihres Zusammenhangs mit der Gattung eignet, und die sie auch nur durch bewußtes Festhalten und Pflegen dieses Zusammenhangs bewahren und entwickeln kann. Demgemäß kann auch die Taufe die Heilsgnade individuell nur zueignen und eignet dieselbe thatsächlich nur zu, weil sie und indem sie organisch wirkt, d. h. das Individuum durch organische Thätigkeit in eine neue Gattungseinheit, den Organismus der Gemeinde Christi, eingliedert.

Wenden wir uns wieder zum heiligen Abendmahl zurück, als zu dem andern Sakrament, durch welches der Herr an dem im Glauben dasselbe Empfangenden fort und fort jene Gnadenthat vollzieht, kraft welcher ihm sein Kindesstand und Erbe

aufs neue verbürgt und besiegelt wird, und auf Grund welcher der Glaube immer wieder sich kräftigen und zur Stetigkeit und Festigkeit erstarken kann. Zuvörderst gilt auch von ihm, wie von der Taufe, daß das in ihm dargereichte himmlische Gut, Christi Leib und Blut, in objectiver Realität, nicht kraft menschlichen Glaubens, sondern kraft göttlicher Einsetzung gegenwärtig ist und allen, die es empfangen, unterschiedslos und auf leiblich vermittelte Weise gleichermaßen mitgetheilt wird; während die beseligende Wirkung desselben an den Glauben gebunden ist. Denn darin beruht ja, wie wir wissen, der gemeinsame, sie objectiv von dem Worte unterscheidende Charakter der Sakramente, daß wir mittelst des Worts, sofern es uns in seiner Weise und bedingtermaßen auch die sakramentlichen Gnadengüter vermitteln kann, zu denselben nur kraft des Glaubens und seiner Activität zu gelangen vermögen. Das folgt mir zwingend aus der Rede des Herrn Joh. 6, von der Luther mit Recht in der Kirchenpostille v. J. 1532 (11, 1544 ff.) sagt: „Man soll diese Worte nicht zwingen von dem Sakrament des Altars; denn wer es dahin deutet, der thut dem Evangelio Gewalt. Es ist in diesem Evangelio kein Buchstabe, der da des Sakraments des Altars gewähnete. Das ganze Capitel redet nichts anders, denn von der geistlichen Speise, vom Glauben... Von diesem geistlichen Abendmahl redet das ganze neue Testament und sonderlich hiero Johannes. Das Sakrament des Altars ist ein Testament und Vergewisserung dieses rechten Abendmahls, daran wir unsern Glauben stärken sollen, und gewiß sein, daß dieser Leib und dieses Blut, so wir im Sakrament nehmen, uns von Sünde, Tod, Teufel, Hölle und allem Unglück errettet habe." *) So auch Chemnitz a. a. O. fol. 408: Atqui

*) Ueber die Rede des Herrn Joh. 6 vergleiche die vorstehende Abhandlung von Harleß; dazu Luthers Auslegung derselben (bei Walch, Bd. 7 u. Erl. Ausz. Bd. 47 u. 48) und v. Hofmann, Schriftbeweis Auflage 2, Bd. II, 2. S. 245 ff. Joh. 6 verheißt der Herr eine persönliche Selbstmittheilung für den Glauben, die sich auf seine gottmenschliche Person bezieht und eine so innige und reale ist, daß sie die Mittheilung seines Fleisches und Blutes in sich schließt und darum auch von ihm als Essen seines Fleisches und Trinken seines Bluts bezeichnet werden kann, obgleich der Vorgang kein leiblicher, mündlich sich vollziehender, und die Bedingung an welche der Empfang dieser himmlischen Speise geknüpft wird, nicht Essen und Trin-

alium modum manducandi carnem suam extra actionem et usum coenae suae, Christus describit Joan. 6, 48 sqq.; alium vero instituit et describit, qualis debeat esse in actione et usu coenae suae, ut scilicet cum pane et vino exhibeatur, ore sumatur, manducetur et bibatur corpus et sanguis ipsius: idque in ipsius commemorationem, h. e. ut ad sacramentalem accedat spiritualis manducatio. S. dazu das in der Anmerkung mitgetheilte Citat aus Quenstedt's Dogmatik.

Demgemäß übt auch das Abendmahl, wie die Taufe, lediglich durch den leiblich vermittelten Empfang des Leibes und Blutes Christi, und ohne daß es dazu der Glaubensactivität bedürfte, eine Einwirkung auf den ganzen Menschen, aber von Seiten seines Naturlebens ihn erfassend aus. Für den gläubig Genießenden hat diese die heilsame und heiligende Wirkung, daß sie ihn tiefer und fester in die reale Gemeinschaft Christi und seines Leibes hinein-

---

ken, sondern allein der Glaube ist. Im heil. Abendmahl dagegen ist es nach der Einsetzung eben nur Christi Leib und Blut, nicht Christus selbst und ganz, welche mit den Elementen vereinigt auf sakramentliche Weise gereicht und von allen Genießenden mündlich empfangen werden; während die gläubig Genießenden eine durch das Sakrament vermittelte Selbstmittheilung der ganzen Person des Herrn erfahren, also den ganzen Christus geistlicherweise empfangen. Darum unterscheiden unsre Dogmatiker mit Recht zwischen der Gegenwart des ganzen Christus in der Handlung und zwischen der ausgetheilten res sacramenti, Christi Leib und Blut. So Quenstedt (s. Schmid, Dogmatik, Aufl. 5, S. 479): Aliud est, totum Christum in coena sacra praesentem esse, et aliud, totum Christum seu rem coelestem uniri cum elemento panis et vini, et sic etiam totum sacramentaliter manducari. Prius affirmamus, posterius negamus. Dicimus enim, Christi corpus tantum cum pane et sanguinem cum vino uniri et sacramentaliter percipi ore corporis; totum vero Christum spiritualiter ore fidei percipi.

Zum heil. Abendmahl steht jene Rede des Herrn, bei welcher ihm seine künftige Stiftung wohl vor der Seele gestanden haben wird, in der Beziehung, daß die in ihr ausgesprochene Wahrheit und Verheißung vom Essen und Trinken seines Fleisches und Blutes, die Voraussetzung des Abendmahls bildet. Denn könnte die Selbstmittheilung des Herrn überhaupt nicht Mittheilung seiner leiblichen Natur sein und als solche Mittheilung des ewigen Lebens für Leib und Seele, so könnte auch keine solche Mittheilung im Abendmahl durch Brod und Wein geschehen.

zieht und seinem persönlichen Glaubensleben eine diesem homogene und dasselbe stärkende Basis in seinem Naturleben, d. h. in jener Seite seines Wesens bereitet, von welcher aus er nach seinem alten Menschen fortwährend versucht und angefochten wird, aber auch nach seinem neuen Menschen durch die Kraft der Taufe zum neuen Leben mit Gott in Christo bestimmt und befähigt ist. Umgekehrt muß es dem Ungläubigen zu Gericht gereichen, weil es durch Schuld seines persönlichen Verhaltens gegen das sakramentliche Gut das noch nicht durch die Taufe und das Wort gebrochene Widerstreben seines alten Naturlebens steigert und in Rückwirkung davon ihn persönlich wiederum tiefer in die Knechtschaft desselben verstrickt. Daß aber das Abendmahl primär von der Naturseite aus eine Wirkung auf die ganze es empfangende Persönlichkeit ausübt, ergibt sich sowohl aus dem Object und der Art der Mittheilung, indem der Herr seinen Leib und sein Blut mittelst Brod und Wein zum Essen und Trinken darreicht, als auch aus jenen richtenden Folgen — Krankheit und Sterben — die es selbst für das leibliche Leben haben kann, und auf die der Apostel die Corinther als auf eine Erscheinung hinweist, in der sie eine Strafe des unwürdigen Genießens erkennen sollen (1. Cor. 11, 30 ff.). Auch dieses Sakrament will, wie die Taufe, als ein Wunder gefaßt sein, das der Herr überall da zu vollziehen verheißen, wo nach seiner Einsetzung gehandelt wird; daher kann es auch der Ungläubige erfahren und muß es erleiden, wenn er nicht, wie er sollte, davon absteht. „Denn ein Wunder — bemerkt v. Hofmann a. a. O. S. 257 sehr richtig — kann auch der Ungläubige an sich erleben; dasjenige Essen und Trinken, von welchem Jesus Joh. 6 spricht, hat den Glauben zur Voraussetzung und Bedingniß."

Indem aber das Abendmahl primär und direct eine Wirkung auf die Empfänger von derjenigen Lebensseite aus ausübt, in welcher diese — wie von ihrer Geburt so von ihrer Wiedergeburt durch die Taufe her — die Bestimmung für ihre gliedliche Zugehörigkeit zu einem Gemeinschaftsganzen an sich tragen, ergibt sich schon aus dieser Art seiner Wirkungsweise, daß auch das Abendmahl, wie die Taufe von gemeinbildender Bedeutung sein muß. Ob es diese Bedeutung auch wirklich habe, ob es namentlich auch, wie wir oben (S. 177) gesagt, das Sakrament der Gemeinde im specifischen Sinne sei, und in wie fern es sich demzufolge auch

von der Taufe unterscheide? — darüber kann uns nur die Stiftung desselben entscheidende Auskunft ertheilen. Wir fassen darum diese näher ins Auge.

Die Art und Weise der Einsetzung des Abendmahls selbst, namentlich die unmittelbare Verbindung, in welcher sie mit dem letzten Passamahl steht, das der Herr mit seinen Jüngern feiert, die Handlungen und Reden, die er mit seiner Stiftung verbindet, geben uns vollen Aufschluß über die eigentliche Bestimmung und Bedeutung derselben. Es ist das wirkliche für Israel gesetzlich angeordnete Passa, das mit seinen Jüngern noch einmal zu begehen, den Herrn herzlich verlangt, weil er damit sein Abendmahl verbinden will, das zugleich Abrogirung und Erfüllung des Passa sein und für seine neue Gemeinde aller Zeiten und Orte das werden soll, was das Passa für die A. Tliche war. Er feiert es nach dem Gesetz mit seinen Jüngern allein, als seinen Hausgenossen, bei denen er bisher die Stelle des Hausvaters vertreten; aber er stiftet auch sein Mahl in ihrem Kreise allein, als dem Kern der weiteren Jüngerschaar, die er um sich gesammelt (Act. 1, 15; 1. Cor. 15, 6), mehr noch, als seinen erwählten Zeugen und berufenen Gründern und Repräsentanten seiner ganzen zukünftigen Gemeinde aller Zeiten (Joh. 15, 26. 27; 17, 20). Die Passamahlzeit hatte begonnen. Da erkennt der Herr, daß seine in Rangstreitigkeiten begriffenen Jünger nicht in der für seine Stiftung geeigneten Herzensverfassung seien. Sie bedürfen einer reinigenden Vorbereitung und Vereinigung auf das heilige Mahl. Darum steht er auf und wäscht ihnen allen, auch dem Judas die Füße, zum bedeutsamen Zeichen seiner dienenden, sündenvergebenden Liebe, und zum mahnenden Vorbild für sie, daß sie sich auch untereinander in vergebender Liebe die Füße waschen sollen (Joh. 13, 2 ff.; Luc. 22, 24 ff.). Nun erst setzt der Herr das Passaessen mit den Seinen fort. Aber es naht die Nacht, in welcher er verrathen werden sollte; Einer im Kreise der Jünger ist selbst der Verräther, und sie Alle gehen ihrer schwersten, sichtenden Versuchungsstunde entgegen. Darum fordert der Herr, der im Begriff steht mit seiner Stiftung das Mahl zu schließen, sie alle auf erschütternde Weise zur Selbstprüfung auf (Joh. 13, 21 ff.; Matth. 26, 20 ff.; Marc. 14, 18 ff.). Alle Jünger befällt Furcht und Grauen; Jeder fragt: Herr bin ichs? und eben

dies hat er bei ihnen Allen erreichen wollen, indem er zunächst nur unbestimmt den Verräther andeutet, um sie alle vor falscher verderblicher Sicherheit zu warnen. — In Erinnerung an diesen Vorgang fordert der Apostel Paulus, und mit ihm die ganze Kirche, von den Abendmahlsgenossen: „Der Mensch prüfe aber sich selbst und also esse er von diesem Brod“ (1. Cor. 11, 28). Die Bußzucht, der Friedenskuß, später die specielle Beichte und Absolution, — sie zeigen, wie die Kirche in jenen Vorgängen bei der Einsetzung Weisungen des Herrn erkannt hat, denen sie in ihrer Abendmahlspraxis nachzukommen habe. — Auch an den Verräther selbst ergeht noch die letzte Mahnung, die ihn jedoch nur noch mehr verhärtet; da er sich selbst ausschließt, wird er auch von dem Herrn ausgeschlossen und verläßt den Saal *).

Inzwischen ist es Nacht geworden (Joh. 13, 30), und in dieser Nacht, da er verrathen ward (1. Cor. 11, 23), dem erfüllenden Gegenbilde jener ägyptischen Nacht, stiftet der Herr in unmittelbarem Anschluß an das Passa und noch vor dem letzten Hallel (Matth. 26, 30), sein neutestamentliches Bundesmahl, in welchem er sein sühnendes, Bund stiftendes Blut, und seinen vereinigenden, nährenden Leib unter dem Brod und Wein seinen Jüngern zur Vergebung der Sünden und zum ewigen Leben zu essen und zu trinken gibt. Und zwar soll dieses Mahl in Uebung und Geltung bleiben in seiner Gemeinde bis zu seiner Wiederkunft (Matth. 26, 29; 1. Cor. 11, 26). Um die volle Bedeutung dieser Stiftung zu verstehen, werfen wir einen kurzen Blick auf das A. Tliche Passa, das in ihr sich erfüllt. Das Passamahl wies zurück auf jene den Bestand Israels als des Volkes Gottes begründende Thatsache der gnädigen Verschonung und Bewahrung desselben vor dem Gericht, das Aegyptens Erstgeburt dahinraffte. Durch die Feier dieses Mahls bekannte sich Israel fort und fort zu der erlösenden Gnade, die ihm widerfahren und zu seiner Sünde; denn mit dem Blute der genossenen Lämmer mußten damals die Thüren gezeichnet sein, später kam es an den Altar. An demselben waren

*) Ob Judas auch an dem Abendmahl Theil genommen oder nicht, darüber sind bekanntlich die Meinungen getheilt. Die letztere Annahme halte ich nach Matthäus, Marcus und Joh. 13, 31. 32, für die wahrscheinlichere, trotz des Berichts bei Lucas, der jedoch nicht chronologisch gehalten ist.

nur die durch die Beschneidung dem Volke Zugehörigen berechtigt Theil zu nehmen, und später durfte es nur in Jerusalem, der Tempelstadt, der Bundesstätte Gottes in Israel, dem vereinigenden Centralpunkt seines Volks begangen werden, während die Beschneidung aller Orten vorgenommen werden durfte. Denn die Beschneidung galt dem Einzelnen; in dem Passa aber wurde nicht die Errettung des Einzelnen, sondern des ganzen Volks gefeiert, dessen theokratischer Bestand auch dem Einzelnen den seinigen sicherte und verbürgte. In dieser einheitlichen Geschlossenheit des Volks nach außen und innen wurde endlich das Passa familienweise genossen, weil die Errettung vornehmlich der Erstgeburt galt, auf deren Erhaltung der Bestand des Volks beruhte, und weil in dieser Feier, welche jedem Hausvater die Ausübung eines sonst nur den Priestern zustehenden Rechts zuerkannte, sich das ganze Volk als ein wesentlich und einheitlich priesterliches Volk vor Gott darstellen und bethätigen sollte (2. Mos. 19, 6). Demnach ist das Passamahl ein Opfermahl, Gemeinschaftsmahl, in welchem Israel als dieses Volk, familienweise gegliedert, fort und fort das Gedächtniß seiner Verschonung und Erlösung und seiner dadurch begründeten und bedingten Constituirung zu Einem Gottesvolk, zu der A. Tlichen priesterlichen Gottesgemeinde beging. Als solches war es ein Mahl der Freude mitten im Gericht, der Stärkung und des Trostes für die bevorstehende Flucht, ja für den ganzen Weg aus dem Lande der Knechtschaft durch die Wüste in das Land der Verheißung; darum auch ein Unterpfand zunächst dafür, daß das Volk trotz aller Verfolgung, Bedrängniß und Trübsal in das verheißene Land einziehen werde, weiter überhaupt für den bleibenden Bestand des Reiches Gottes in Israel.

So ist auch das Abendmahl ein N. Tliches Opfermahl (1. Cor. 10, 16 ff.), in welchem der Herr seinen für uns geopferten Leib und sein für uns vergossenes Blut und damit sich selbst und die ganze volle Frucht des von ihm dargebrachten, versöhnenden und erlösenden Opfers allen gläubig Genießenden zu eigen gibt. Wie aber seine Person und sein Werk für die Herstellung einer neuen Gemeinde Gottes da ist, wie seine Selbsthingabe in den Tod der Ermöglichung und Erwerbung dieser Gemeinde, seine Erhöhung zur Rechten des Vaters der Verwirklichung und Vollendung derselben gelten (Act. 20, 28; Ephes. 5, 25 ff.; 1, 20 ff.; Col. 1, 18),

so will auch das Abendmahl, wie das Passa, im prägnanten Sinne als Gemeindemahl erkannt sein; d. h. als ein solches, welches der Herr zur fortgesetzten Bildung und Nährung, Erhaltung und Vollendung seiner specifisch neutestamentlichen Gemeinde in der Welt gestiftet und das er deßhalb auch nicht in einsamer und vereinzelter, sondern in gemeinsamer und gemeindlicher Weise zu begehen verordnet hat. Mit Recht hebt Luther hervor, daß die Worte nicht an Einzelne, sondern an die Versammelten zumal, d. h. wie er hinzufügt, an die Kirche aller Zeiten als den Leib Christi gerichtet sind. Denn er will, durch Mittheilung seines Leibes, „sie alle Einen Leib machen", jeden und alle gleichermaßen mit sich und so sie alle untereinander innigst vereinen und verbinden; und nicht bloß sie, sondern alle, die an ihn glauben, und will dies fort und fort thun bis zu seiner Wiederkunft (so auch hinsichtlich der Taufe Matth. 28, 19. 20). Wie aber an dem Passaessen nur die Beschnittenen Theil nehmen durften, und wie der Herr das Mahl einsetzt nur im engeren Kreise seiner Jünger, von denen er sagt, daß sie rein seien um seines Wortes willen (Joh. 13, 10; 15, 3), und die er zuvor reinigt und sichtet, auf daß sie mit ihm Theil haben (Joh. 13, 8), so hat er sein Mahl nur für seine gläubigen Jünger gestiftet. Dasselbe setzt die Wirkung der Taufe und des Worts, jene Einpflanzung, Reinigung und Sichtung voraus, von der oben die Rede war (S. 194); also den ganzen neuen Menschen nach Natur und Person, die lebendige und persönliche Gliedschaft und Kindschaft, wie sie bedingt ist durch Taufe, Wort und Glaube, und wie sie allein zu jener Selbstprüfung befähigt, welche die Theilnahme an dem Tische des Herrn fordert. In diesem Sinne ist des Herrn Stiftung das N. Tliche Passamahl, die Erfüllung und Aufhebung des alten, *das Mahl der nach außen und innen, im Unterschied von der Welt und der Gesammtheit der Getauften, geschlossenen und gesonderten Gemeinde der Gläubigen Christi*, die eben durch dieses Sakrament mit ihm und in ihm zu Einem Leibe geeinigt und genährt, gefestigt und gebaut werden, und die deßhalb auch sich selbst in der Feier desselben als eine solche Einheit und Gemeinschaft darstellen und bethätigen sollen und können.

Daß aber hierbei nicht von einer absonderlichen Auswahl von wer weiß wie vollkommenen Gläubigen die Rede sein kann,

sondern nur von wirklich Gläubigen schlechthin, abgesehen von jedem Maße der Glaubenskraft und der Stufe der Glaubensreife, das zeigt uns die erste Abendmahlsgemeinde und die weitere Bedeutung der Stiftung des Herrn. Welch ein Bild empfangen wir doch von den Jüngern des Herrn, den um den Rang Streitenden, im Glauben und im Verständniß Schwachen, Verzagten, Erschreckten, Vermessenen, Verleugnenden, denen der Herr vorhersagt, daß sie Alle in dieser Nacht an ihm sich ärgern würden! Dennoch sind sie in aller Schwachheit die Seinen, die er seine Freunde nennt, die er Theil nehmen läßt an solchem seinem Mahl, ja für die er eben dasselbe stiftet. „Sie sind da gesessen, sagt Luther, als wären sie all Gottes Verräther gewesen; und da er sie all wol bidmet und zittern und betrübt gemacht hatte, da setzt er allererst das hochwürdige Sakrament ein, zu einem Trost und Erquickunge, und tröstet sie alle wiederumb" (Erl. Ausg. B. 28, S. 244 u. 279). Wohl sind sie rein um des Worts willen, das er zu ihnen geredet, und um der That willen, die er an ihnen gethan; wohl ist ihr Geist willig zum Glauben, aber ihr Fleisch ist schwach, und ihres Glaubens wartet eine Sichtung, in welcher sie unterliegen müßten, wenn er sie nicht stärkte. Es ist darum ein Mahl der Freude, das er ihnen bereitet, weil des Trostes und der Stärkung; aber der Freude mitten in der Nacht der schwersten Anfechtung und Versuchung, in welcher dem Satan Raum gegeben ist, sie zu sichten wie den Waizen. Für diese Nacht zunächst, überhaupt aber für ihren ferneren Stand, Beruf und Kampf in dieser Welt, will sie der Herr rüsten und trösten, stärken und wappnen, und er thut es, indem er sie mit sich und untereinander verbindet, damit sie trotz der Vereinzelung und Zerstreuung, dennoch nicht als Vereinzelte der Gefahr gegenüberstehen und ihr unterliegen möchten.

Nicht umsonst hebt der Apostel Paulus hervor, daß der Herr sein Mahl gestiftet, nicht etwa an dem Tage seiner Verherrlichung, sondern *in der Nacht, da er verrathen ward*, da er den Todesweg antrat, mithin mitten in dem Ernst und den Schrecken dieser Nacht, zu einer Speise der Stärkung und des Trostes für die Anfechtung und das Gericht, für den Kampf und den Tod. So ist auch das Abendmahl, wie das Passa, das Mahl der Gemeinde Christi für ihren Zug durch die Welt, für die Zeit ihres

Pilgerstandes zwischen seinem Hingang zum Vater und seiner Wiederkunft in Herrlichkeit. Nur für seine Gemeinde der Gläubigen hat er es gestiftet, aber für sie in ihrem jetzigen Stadium der Knechtsgestalt, wie sie die traurige und doch allezeit fröhliche, die schwache und doch starke, die zerstreute und doch verbundene, die angefochtene und kämpfende, aber nicht unterliegende, die sterbende und doch lebende und siegende ist. Ja dieses Mahl selbst sichert ihr, sie tröstend, nährend in solch ihrem schweren irdischen Stande und Beruf, ihren bleibenden Bestand und ihr Gedeihen, ihren Sieg und ihre Vollendung. Darum ist aber auch die Theilnahme an diesem Mahl für den Einzelnen, für seinen ganzen neuen Menschen nach Natur und Person, wie nach Leib und Seele, von so reichem, weit über das Maß seines Einzelglaubens hinausgehendem Segen und Trost, und von so stärkender und versiegelnder Kraft. Denn indem Christus, als Haupt seines Leibes, sich mit ihm leiblich und geistlich so vereinigt, daß er ihn sich und seinem Leibe einverleibt hat, hat er auch Theil an Allem, was Christi und seines Leibes ist, wie an allen Gnadengütern, so auch an allen Gnadenwirkungen, wie an den Trübsalen der Gemeinde (Col. 1, 24), so auch an der Kraft und dem Glauben, dem Leben und der Vollendung derselben. Als das Mahl Christi und des Leibes Christi ist es und wird es dem Einzelgläubigen, indem es ihn nicht kraft seines Glaubens, sondern kraft der Sakramentsgnade mit dem Leibe und Blute Christi nährt, ihn so den Versuchungen und Gefahren der Vereinzelung entnimmt und ihn tiefer und inniger in die Einheit und Gemeinschaft des Leibes der Gemeinde Christi hineinzieht, eine Stärkung und Besiegelung des Glaubens, oder wie Luther es a. a. O. schön bezeichnet, „ein Trost der Betrübten, eine Arznei der Kranken, ein Leben der Sterbenden, ein Speis aller Hungerigen, und ein reicher Schatz aller Armen und Dürftigen."

Von dieser Bedeutung des Abendmahls, als des Sakraments der Gemeinde der Gläubigen, geben uns auch die Reden und das Gebet Zeugniß, die der Herr unmittelbar nach seiner Stiftung gehalten und mit denen er seinen Verkehr mit den Jüngern vor seinem Leidens- und Todesweg abschließt (Joh. 13 bis 17). Es sind Mahnungen und Weisungen, Tröstungen und Verheißungen, in denen die Rückbeziehung auf das Abendmahl überall

durchklingt, sei es indem er die Jünger seiner bleibenden Gegenwart und seiner Wiederkunft tröstlich versichert *), sei es indem er ihnen das Wesen der Gemeinschaft, zu welcher er sie erwählt, als eines einheitlichen Verwachsenseins mit ihm und in ihm untereinander, in dem Gleichniß vom Weinstock und den Reben darlegt, oder indem er sie zum Bleiben in ihm und zum Halten an dem Bande der Gemeinschaft mahnt, damit sie seine Zeugen sein, erhörlich beten und Frucht bringen können, die da bleibe, also sich activ, als seine Jünger in der Welt, ihm und seiner Gemeinde zum Dienst erweisen. Insonderheit ist es das Schlußgebet Joh. 17, dieses Abendmahlsgebet im höchsten Sinne, in welchem der Herr nicht blos seiner Jünger gedenkt, sondern sie und seine ganze künftige Gemeinde, auf ihrem Wege mitten durch die sie hassende Welt hindurch bis zu ihrer Verherrlichung in Einem Blick zusammenfaßt (V. 9 ff. 14 ff. 20. 24), und Alles, wovon sein hohepriesterliches Herz für sie bewegt ist, in die Eine Bitte um ihre Erhaltung in der Einheit in ihm und untereinander niederlegt, und zwar in derjenigen wesentlichen Einheit, die keine andere Gleiche hat, als die, in welcher Er und der Vater eins sind. „Daß sie Alle eins seien, gleichwie du, Vater, in mir und ich in dir, daß auch sie in uns eins seien. Ich in ihnen und du in mir, auf daß sie vollkommen seien in eins", zu einer vollkommenen Einheit in ihm verbunden. Das ist weit anderes und weit mehr als Liebesgemeinschaft im gewöhnlichen Sinne; es ist wesenhaftes, geistleibliches Verwachsensein der Gläubigen mit ihm und untereinander zu einer geistlichen corporativen Einheit, deren Haupt Christus ist. — So redet und so betet der Herr unmittelbar nach Einsetzung des Abendmahls, und erschließt uns damit die eigentliche Intention, welche er durch seine Stiftung verwirklichen, das Ziel, welches er durch sie erreichen will.

---

*) In jeder Abendmahlsfeier kommt der Herr und gibt als der real Gegenwärtige in und mit den gesegneten Elementen seinen Leib und sein Blut allen Genießenden zu essen und zu trinken. Diesem ihrem Abendmahlsglauben hat die Kirche von uran in jenem Lobgesang Ausdruck gegeben, der zu den ältesten, allgemein aufgenommenen und würdigsten Bestandtheilen ihrer Abendmahlsliturgie gehört: in dem Sanctus, verbunden mit dem Hosianna und Benedictus.

Und so bezeugt es uns auch der Apostel Paulus ausdrücklich 1. Cor. 10, 16. 17. Die Christen, sagt er, sind nicht bloß eine bestimmte Vielheit von Einzelnen (οἱ πολλοί), wie etwa ein Verein; auch bilden sie nicht eine bloße brüderliche Liebes-Gemeinschaft, wie sie z. B. in den Agapen zum Ausdruck kam, von denen Cap. 11 die Rede ist. Sondern sie sind eine geschlossene gliedliche Einheit, Ein Leib, der als solcher auf der gleichen Vereinigung Aller mit dem Herrn beruht und nur zu Stande kommt und sich verwirklicht durch die Theilnahme an dem Mahl des Herrn. Denn ein solcher Leib sind sie nur vermöge des Einen Brods, das sie genießen, nämlich jenes Brods, das als gesegnetes Gemeinschaft des Leibes Christi ist und vermittelt. Auf der sakramentlichen Natur dieses Brods also, kraft welcher es für alle, die von demselben genießen, Leib Christi ist, beruht es, daß Alle dasselbe Brod genießen, gleichermaßen an dem Leibe Christi Theil haben und dadurch zu der geschlossenen geistlich corporativen Einheit des mystischen Leibes Christi verbunden werden. Ein Dreifaches sagt uns mithin hier der Apostel: erstens, daß die Christen nicht bloß eine Vielheit, sondern eine Einheit, ein einheitlicher Leib sind; zweitens, worauf dies beruhe, daß sie es sind, nämlich darauf, daß sie von Einem Brod genießen; und drittens, daß dieses Brod jene Einheit deßhalb bewirke, weil es Gemeinschaft des Leibes Christi vermittele. So eng hängt ihm also das Dasein und der Bestand der Gemeinde der Gläubigen als des Leibes Christi mit dem Sakrament des Abendmahls zusammen. Jene hat in diesem die Bedingung ihres Daseins und Bestehens so, daß Christus der Grund und das Band ihrer Einheit ist, nicht blos seinem Geist nach, der in ihr wohnt, sondern auch nach seiner verklärten Leiblichkeit, mit welcher er sie nährt. Dies sagt ja auch der Apostel ausdrücklich Ephes. 5, 29. 30, und darnach wollen auch Stellen wie Röm. 12, 5; 1. Cor. 6, 15; 12, 12. 27 verstanden sein. Weil ihm aber dieses Mahl im eminenten Sinne Gemeindemahl ist, darum will er auch, daß es der Einsetzung gemäß in gemeindlicher Weise begangen werde. Darauf weist schon das Collectivsubject hin, von dem er 1. Cor. 10, 16 redet, indem er den Plural (wir brechen, segnen) braucht; mehr noch die Mahnungen Cap. 11, die zugleich gegen den Mißbrauch des Herrnmahls und gegen die willkürlichen Absonderungen gerichtet sind, die sich die Corinther

bei der Feier dieses Mahls erlaubten. Er betont hierbei das Zusammenkommen und Zusammensein (V. 18. 20), und straft sie, indem er ihnen vorhält, daß sie durch ihr Verhalten sich zugleich gegen den Herrn (V. 27) und gegen die Gemeinde (V. 22) versündigen, weil sie die eigentliche Absicht des Zusammenkommens derselben vereiteln und sie um den gemeinsamen Segen des gemeinsam zu begehenden Herrnmahles bringen.

Die Stiftung des Herrn also in ihrer Verbindung mit dem Passamahl, seine Reden und sein Gebet, die er auf sie folgen läßt, die Erklärungen des Apostels Paulus, die wir vernommen, sie bezeugen es uns vereint, daß das Abendmahl primär nicht wie das Wort, auch nicht in dem Sinne wie die Taufe, den einzelnen Gläubigen als solchen gilt, sondern dem gemeindlichen Verbundensein, dem Einswerden und Zusammenwachsen derselben in der Einheit und zu der Einheit des mystischen Leibes Christi durch gemeindliche Mittheilung und gemeinsamen Empfang seines verklärten Leibes und Blutes, und daß es eben deßhalb für den Einzelnen von so großer Bedeutung, so reichem Trost und unermeßlichem Segen ist. Denn dadurch, daß es ihn zu solcher Gemeinschaft Christi und seines Leibes, nicht kraft seines Thuns, sondern kraft des Thuns Christi an ihm eint, verbürgt es ihm seinen Gnadenstand und die Vergebung seiner Sünden, nährt seinen inwendigen Menschen, stärkt zum Kampf und macht ihn seines zukünftigen Erbes getrost und gewiß.

Die eigentliche Bedeutung und Intention dieser Stiftung geht also auf die Bildung, Erhaltung, Vollendung d e r E i n h e i t des Leibes, der ἕνωσις und ἑνότης, als Basis und Bedingung der κοινωνία. Sie bezieht sich auf ihn, nicht sofern er ein Leib ist, der aus vielen einzelnen Gliedern besteht, sondern sofern diese eben ein Leib sein und bleiben sollen. Auch nicht sofern diese Glieder sich kraft des Glaubens ihrer Gemeinschaft bewußt sind und sich in ihr stärken, indem sie sie vollziehen und bethätigen; denn nicht auf ihr Thun kommt es in erster Reihe hier an, sondern darauf, was der Herr will und thut, und ob und wie ihr Thun demgemäß auch ein göttlich begründetes sei? Er aber thut durch dieses sein Sakrament das, was kein noch so starker Glaube und keine noch so intensive und selbstverleugnende Liebe der Christen zu bewirken vermag, und was doch die schlechthin unentbehrliche

Voraussetzung und nothwendige Bedingung dafür bildet, daß überhaupt lebendige Christen in der Welt sein und in ihrem Glauben Stand halten können. Und zwar thut er es, ob auch nur für die Gläubigen und darum nicht ohne den Glauben, so doch ganz und gar nicht kraft ihres Glaubens und nach dem Maße desselben, sondern allein kraft seiner Gnadenstiftung. Er schafft und nährt durch dieselbe die objective, reale und permanente Einheit des Leibes, indem er sich mit diesem so tief und innig verbindet, ja sich selbst in ihn miteinschließt (1. Cor. 12, 12), daß kraft dieses seines Thuns, kraft der realen Gegenwart und Selbstmittheilung seines eigenen Leibes und Blutes, die Vielen Ein Leib sind und werden (Joh. 17, 21 ff.; Ephes. 5, 29. 30. 32; Röm. 12, 5; 1. Cor. 12, 20. 27.).

In dieser Weise und auf diesem Wege, wie es hier der Herr den Seinen, d. h. seinen Gläubigen bereitet, können sie es nur durch dieses Sakrament werden; aber durch Theilnahme an diesem Mahl der Kirche Christi, als der ecclesia stricte sic dicta, der una, perpetuo mansura, werden sie auch so in die ganze und volle Einheit derselben nach ihrer Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, hineingezogen und von ihr bestimmt und getragen, daß ihr gegenüber alle Unterschiede von Schwachen und Starken, Irrenden, Suchenden und Gereiften, Verzagten, Angefochtenen und Getrosten zurücktreten und sie Alle die Eine Gemeinde sind, die in aller Schwachheit, allem Kampf und Kreuz nicht noch sucht, nicht wankt noch weicht, sondern fest steht und aushält, wächst und Treue hält bis ans Ende. Denn sie hat Christum nicht bloß über sich und bei sich, sondern in sich, und hat ihn persönlich in absoluter Gewißheit nach seinem Geist und seinem Leib, mit der ganzen Fülle seiner versöhnenden und vergebenden, heiligenden und vollendenden Gnaden-Gegenwart und Einwohnung; und umgekehrt ist sie selbst Christi, nichts ohne ihn, Alles in ihm und für ihn, ja sein Pleroma, ohne welches er nicht sein kann, und das mit ihm und mit dem er eins ist, wie er mit dem Vater eins ist. Darauf weist uns ja auch die einsetzungsmäßige Form der rechten Begehung des Abendmahls, wornach es in Gemeinschaft genossen werden, ein Essen der Vielen zusammen von einem Brod, nicht der Einzelnen für sich sein soll, also ein gemeindliches und gemeinsames Empfangen, Verkündigen, Handeln.

Man würde das Gesagte arg mißverstehen, wenn man darauf erwidern wollte, daß dadurch die Bedeutung dieses Sakraments für den Einzelchristen sehr verkümmert werde. Gesetzt dem wäre also, so könnten wir doch nichts wider die Einsetzung des Herrn, sondern müßten den Einzelnen auf die Taufe und das Wort verweisen, als diejenigen Mittel, die ihm seinen Gnadenstand und seine Lebensgemeinschaft mit dem Herrn voll und ganz vermitteln und verbürgen, wie sie es auch wirklich thun. Weiter aber müßten wir von Jenen fordern, uns aus der Schrift dafür den Beweis zu führen, daß sie den Empfang des heiligen Abendmahls für eben so unbedingt nothwendig zum Seelenheil des Einzelnen erkläre, wie die Taufe (Joh. 3, 3. 5), wie die geistliche Nießung Christi durch das Wort und den Glauben (Joh. 5, 53 ff.); und müßten sie ohne mit Luther diese Nießung als das rechte Abendmahl bezeichnen zu wollen, doch mit ihm und den andern oben (S. 142 flg.) angeführten Zeugen daran erinnern, daß dem Einzelnen wohl die mündliche Nießung ohne die geistliche zum Verderben gereicht, diese aber nicht unbedingt und ausschließlich an jene gebunden ist. — Es verhält sich jedoch gar nicht so, wie wir oben setzten. Freilich der atomistische Subjectivismus, die korinthische Zersplitterung, an der die Christen unsrer Zeit kranken, finden da ihre Rechnung nicht. Sie soll aber auch grade dem Abendmahl gegenüber als das aufgedeckt werden, was sie ist, als Auszehrung des Glaubens und Krebsschaden der Gemeinde. Es gibt keinen stärkeren Zeugen wider diese Krankheit, und kein wirksameres Heilmittel gegen sie, als dieses Sakrament. Nicht etwa weil es den Einzelgläubigen in jene Einheit aufgehen, in ihr verschwinden ließe, sondern weil es ihn, im Gegensatz zur willkürlichen Sonderung und gefahrvollen Vereinzelung, die für sich sein und leben will, mit seinem Glauben, Lieben und Hoffen, seinen Sünden und Nöthen an jene Einheit des Leibes in Christo weist und mit ihr zusammenschließt, ohne welche er gar nicht wäre, auch nicht bleiben könnte, was er ist, noch werden, was er soll; in welcher aber allein ihm sein persönliches und unmittelbares Verhältniß zum Herrn verbürgt ist, seine geistlich-individuelle Selbständigkeit zugleich ihre Sicherung und ihr Correctiv hat, und ihm auch die positive Aufgabe angewiesen ist, die er als Christ, als priesterliches Glied eines priesterlichen Volks, für sich und das Ganze zu lösen hat.

In diesem Zusammenhange und nur in ihm wird das Abendmahl dem einzelnen Christen zu einer besonderen trostreichen Versicherung und Versiegelung der Sündenvergebung, zu einer Stärkung und Nährung des Glaubens, die ihn immer wieder und immer mehr dazu befähigt und ausrüstet, allezeit und continuirlich für sich in seinem Einzelleben mit dem Herrn zu verkehren und ihn mittelst des Worts, auf Grund der Taufe und des Abendmahls, kraft des bußfertigen Glaubens geistlich zu genießen. Denn möge Einer auch täglich das Sakrament empfangen, er hat Christum doch nicht und empfängt es umsonst, ja sich zur Züchtigung, wenn er es sich nicht zur Stärkung und Uebung solchen Glaubens dienen läßt. Dazu kann und will es ihm aber dienen, eben weil es ein Sakrament und weil es das Sakrament der Gemeinde Christi ist. Denn es weist den Einzelnen und reißt ihn heraus aus seiner Vereinzelung, in der er nie mit sich, seinen Sünden und Nöthen, seinen Zweifeln und Anfechtungen fertig wird und nicht anders es auch werden kann, als daß er dabei auf Abwege und Irrwege gerathe und zu selbsterwählten Mitteln und Weisen der eignen Gnadenversicherung und der Verbrüderung mit Anderen greife. In diesem seinem Zusammenschluß aber mit der Gemeinde der Gläubigen aller Zeiten und Orte, außer welcher das Abendmahl überhaupt nur schlecht Brod und Wein ist, empfängt er Christi Leib und Blut, und dadurch ein Theilhaben an Christo in der Gleiche seiner Gemeinde, deren Haupt und Heiland er ist (Ephes. 5, 23), und im innigsten Einssein mit diesem seinem Leibe. Und weil ferner der wirkliche und gewisse Empfang dieses Gnadenguts ein sakramentlich vermittelter, also nicht durch den Glauben bedingter ist, so bemißt sich auch die Vollwirkung desselben durchaus nicht nach dem Maß des sich selbst steigernden Glaubens, noch nimmt sie irgendwelche besondere Selbsterregung in Anspruch, sondern sie erfolgt unabhängig von den Stufenunterschieden des Glaubens, und vermag eben deshalb einen so festigenden und stärkenden, tröstenden und fördernden Einfluß auf den Glauben auszuüben. Was die Gnade Gottes in Christo ist, wie frei und gebunden, wie unverdient und überschwänglich reich, daß sie was sie thut, ganz thut, und daß sie allein es ist und thut, darum auch die Reichen leer läßt, aber die Hungrigen, Betrübten, Verzagten mit Gütern füllet,

das ist uns nirgend so deutlich und verständlich vor die Augen gemalt, wie in den Sakramenten des Herrn.

Dies also ist es, was das Sakrament dem Gläubigen bietet; ihm, nicht als dem Einzelnen, sondern in seiner gliedlichen Einheit mit dem Leibe Christi, und ihm nicht als dem isolirten Empfänger, sondern durch den gemeinsamen Empfang und Genuß Aller von dem Einen Brod und aus dem Einen Kelch. Die Taufe gilt mir allein und ich empfange sie auch allein; diese bestimmte Taufe, die mir zu Theil geworden, ist meine Taufe und keines Anderen. Sie kann darum auch dem Einzelnen allein und privatim, wie die Beschneidung im A. B., aller Orten zu Theil werden, wo er auch sei. Philippus tauft den aethiopischen Schatzmeister auf offener Straße (Act. 8, 36 ff.). Das Abendmahl dagegen ist zwar nicht wie das Passa, das nur zu Jerusalem gegessen werden durfte, an einen bestimmten Ort gebunden, wohl aber, wie dieses, an die concentrirte, geschlossene Gemeinde, und darum an den Ort, da die Gemeinde zusammenkommt (Act. 2, 46; 20, 7; 1. Cor. 11, 18. 20). Es ist nicht mein, sondern der Gemeinde Mahl, Ein Brod und Ein Kelch des Herrn für Alle; ich kann es nicht als dieser Einzelne und Private haben, sondern nur in der Gemeinde und mit ihr, und nur so fern ich Glied am Haupt und am Leibe auch selbst sein und mich als solches bethätigen will. Dann wird es auch mein, aber nicht minder auch der Andern, die es mit mir genießen, also ein gemeinsames und gleiches, sie Alle zu Einem Leibe des Herrn, dessen Leib sie genießen, verbindendes. Es ist das Sakrament der Gemeinde Christi und bleibt es auch, wo es dem Einzelnen in seiner unverschuldeten oder doch von ihm nicht zu beseitigenden Vereinsamung von dem Diener des Amts gereicht wird. Nur die grundsätzliche und nicht durch einen wirklichen und zulässigen Nothstand gerechtfertigte Privatcommunion; nur das eigenwillige, in geistlichen oder sonstigen Sondergelüsten begründete Begehren des isolirten Empfangs und das heimliche Ansichnehmen des Sakraments ist wider die Einsetzung.

Es stellt aber auch an die gläubigen Empfänger bestimmte Forderungen, und zwar nicht bloß hinsichtlich der geeigneten Vorbereitung und Selbstprüfung, sondern auch hinsichtlich der Aufgabe, zu deren Lösung das Abendmahl seine Tischgenossen zugleich befähigt und verpflichtet. Denn es will nur den Gläubigen gereicht

und von ihnen als von solchen begehrt und empfangen sein, die nicht bloß dazu bestimmt und berechtigt sind, Glieder am Leibe Christi zu sein, sondern die demzufolge auch selbst es sein, sich freibewußt dazu bestimmen, und sich als solche erweisen und bethätigen wollen. Mit eingeschlossen durch die sakramentliche Gabe des Herrn in die Einheit seines Leibes, bestimmt, gestärkt und getragen durch sie, sind sie eben dadurch berufen und befähigt, auch ihrerseits an der Bewahrung und Förderung derselben sich activ zu betheiligen und demgemäß als Christi und der Gemeinde Glieder so zu wandeln, wie es ihrem Beruf entspricht (Ephes. 4, 1 ff.), zu ihrer selbst und des ganzen Leibes Erbauung (Ephes. 4, 13 ff.; 1. Petri 2, 9 ff.). Darum macht sie dieses Sakrament mit verantwortlich für den Bestand jener Einheit die es bewirkt, und verpflichtet die Empfänger, dieselbe je an ihrem Theil dadurch zu pflegen und zu bauen, daß sie Fleiß thun auf Grund derselben zu halten an der Einigkeit und Gemeinschaft, und sich hüten, den Tempel des Herrn zu verderben und Christum zu zertrennen (1. Cor. 1, 13; 3, 17); sei es durch ein Sondern und Trennen wider das Mahl des Herrn und innerhalb der Gemeinschaft desselben, sei es durch ein Gliedern und Brüdern neben und außer ihm oder wider die exclusive Natur desselben.

So ist dieses Gnadenmittel im dargelegten Sinne das eigentliche Sakrament der Kirche, als der Gemeinde der Gläubigen Christi. Denn in demselben erweist sich der Herr fortwährend wie sichtlich als das Haupt und den Ernährer seines Leibes, ja schließt sich selbst in denselben mit ein; in ihm verwirklicht und bethätigt sich auch seine Kirche auf die prägnanteste Weise als seine Gemeinde; und in ihm werden die Einzelnen fort und fort zusammengeschlossen zu der Einheit in Christo, welche die Bedingung ihres gegenwärtigen Bestandes und die Bürgschaft ihrer zukünftigen Vollendung ist. Treffender, als es Luther in den oben (S. 162 vgl. 159 flg.) ausführlich mitgetheilten Stellen gethan, können wir das Gesagte nicht bezeichnen und zusammenfassen. In dem Abendmahl, sagt er, gibt uns der Herr den höchsten Schatz, seinen Leib und sein Blut zur Vergebung der Sünden und zum ewigen Leben; aber er gibt es hier mit der Absicht, um „sein Häuflein damit zusamenzuhalten, daß nicht ein Jeder ein sonderlich eigen Körnlein sei." Denn er hat es „nur für seine

Gläubigen eingesetzt", und will sie dadurch „so tief und ganz mit sich und allen Heiligen vereinen, daß kein inniger, tiefer, unzutheiliger Vereinigung ist, denn diese." Darum ist „die Bedeutung oder das Werk dieses Sakraments Gemeinschaft aller Heiligen, eine ganze, unzertheilte Vereinigung und Einleibung mit Christo und allen Heiligen." Und das thut Alles Christus, „der durch seinen eignen Leib uns alle einen geistlichen Leib macht, daß wir alle seines Leibes gleich theilhaftig werden und also untereinander auch gleich und eins sind. Darum ist dieses Sakrament auch Noth und nütze einem Jeden insonderheit für seine Person, daß er nicht allein und verlassen sei in der Noth Leibes und der Seele und im Tode, sondern in der Gemeinde Christi und aller Heiligen gestärkt werde; wie denn Christus dieses Sakrament in der letzten Noth und Fährlichkeit seiner Jünger eingesetzt und gegeben hat." Aber die dieses Sakraments genießen, sollen auch „der Kirche dienen und nütze werden, und müssen uns helfen glauben, lieben, beten und wider den Teufel fechten."

Es bleibt uns nur noch übrig dieses Resultat mit dem oben über die Taufe gewonnenen zu vergleichen. Beide Sakramente wollen als Gnadenwunder erkannt sein, die der Herr an den Empfängern derselben thut, weil das was sie darreichen nicht abhängig ist von dem Glauben und uns auf leiblich vermittelte Weise zu Theil wird. Sie sind Gnadenthaten des Herrn an uns, die zwar Glauben fordern, aber nicht, damit sie geschehen, sondern darin, daß sie geschehen und damit sie uns zum Heil gereichen. Ferner stehen Beide, wie wir gesehen, zu der Gemeinde oder Kirche Christi in unmittelbarer, begründender und erhaltender Beziehung. Doch mit dem Unterschied, daß die Taufe dasjenige Gnadenmittel ist, durch welches der Herr diese seine Gemeinde in der Welt schafft und erhält, sofern sie die extensiv und intensiv werdende, in stetem Sichtungs- und Reinigungsproceß begriffene ist, die ecclesia late sic dicta. Während das Abendmahl den Bestand derselben Gemeinde fort und fort begründet, dieselbe nährt und ihrer Vollendung entgegenbaut, sofern sie die kraft der Taufe und des Worts relativ gewordene, oder die Gemeinde der Gläubigen, die ecclesia stricte sic dicta ist, und als solche freilich auch selbst wiederum die wachsende und reifende ist, oder die noch kämpfende

Kirche Christi in Knechtsgestalt. Dort handelt es sich um die Kirche in ihrer irdischen Wirklichkeit und Erscheinung, darum zugleich nach ihrem Weltberuf; hier um die Kirche in ihrer Wesenheit und Wahrheit, und nach ihrem innern Eigenberuf. Luther bezeichnet das Verhältniß richtig, wenn wir ihn sagen hörten: durch die Taufe werden wir in die Christenheit aufgenommen, das Abendmahl ist das Sakrament der Kirche, sofern sie der Leib Christi ist und gebüret allein den Gläubigen. Jene, das Sakrament der allgemeinen Kirche, als der der ökumenischen Bekenntnisse, unterscheidet überhaupt die Christenheit von der Welt; dieses unterscheidet innerhalb der getauften Christenheit selbst, und ist darum das Sakrament der Confession. Und sehen wir auf die Einzelnen, so werden sie alle zwar durch die Taufe Christo und seiner Gemeinde eingegliedert, aber als passive Glieder derselben. Der heilsame Empfang der Taufe setzt nur das receptive Verhalten voraus; darum können auch die Kinder getauft werden, ja die Taufe ist ihrer Idee nach immer Kindertaufe, auch bei den Erwachsenen (Matth. 18, 2 ff.; Marc. 10, 15; Luc. 18, 17). Darum helfen aber die Getauften, die noch nicht zum Glauben gelangt sind, auch noch nicht persönlich die Kirche erhalten, sondern sie werden von ihr erhalten. Das Abendmahl dagegen fordert die bewußte und freie Activität, d. h. den Glauben, wie er Wirkung der Taufe und des Worts ist, und der allein Christum im Sakrament auch geistlich empfängt und genießt, ohne welche geistliche Nießung die mündliche sakramentale „nicht allein unheilsam, sondern auch schädlich und verdammlich ist" (s. oben S. 146 flg. u. s. w.). Indem aber dieses Sakrament die Gläubigen tiefer und inniger mit Christo und seinem Leibe der priesterlich activen Gemeinde vereint und zusammenschließt, ermächtigt es auch die Abendmahlsgenossen und verpflichtet sie zugleich zu jener Glaubensactivität, in welcher sie ihren Glauben bewahren und bewähren und jene bleibende Frucht bringen sollen, die der Herr von den Seinen erwartet. Sehr wahr sagt darum Luther (s. oben S. 143 u. 160), daß dem Herrn in diesem Sakrament „sonderlich daran gelegen sei, daß der Glaube seiner und der heiligen Gemeinschaft wohl geübet und stark in uns werde, und wir derselben nach auch unsre Gemeinschaft wohl üben." Denn wie die Gläubigen dieses Sakrament nicht als isolirte Christen, sondern nur als Glieder, und zwar als bewußte und active

Glieder am Leibe Christi, von wegen desselben und zum völligeren Einswerden mit Christo in ihm empfangen, so gibt ihnen auch die empfangene heilige Gabe die Kraft und legt ihnen den Beruf auf, zu halten und zu wachsen an dem Haupte Christus, mit ihrem Verhalten ihren Glauben zu beweisen, aber auch ihren priesterlichen Christenberuf also aufzufassen und auszuführen, daß durch sie je an ihrer Stelle die Kirche Christi miterbaut, d. h. ihr Bestand erhalten, ihr Leben gefördert, ihre Aufgabe gelöst, ihre Zukunft herbeigeführt werde.

Das ist es, was das Abendmahl seinem Wesen nach und weil es das Mahl der Gemeinde der Gläubigen als des N. Tlichen Priestervolks ist, bei seinen Empfängern schlechterdings voraussetzt und was es ihnen zumuthet, doch nicht, ohne sie eben durch seine sakramentliche Gabe selbst dazu zu befähigen und zu ermächtigen. In diesem Sinne ist es das Sakrament der in Christo concentrirten, geeinten und geschlossenen Gemeinde. Nicht ist es das einzige und ausschließliche Mittel dieser Gemeinschaft, da auch das Wort und die Taufe uns dieselbe vermitteln, wohl aber das specifische, das Mahl der ἕνωσις und κοινωνία der Gläubigen mit dem Herrn und untereinander, indem sie alle, seien sie zeitlich und räumlich noch so sehr voneinander entfernt, ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου (1. Cor. 10, 17) genießen. Es verwirklicht sich darum in ihm die auch nach dieser Seite hin das Passa erfüllende Idee der Familie in höherem Sinne, der geistlichen Familie Christi, deren Glieder sich alle von dem Einen heiligen Hausbrod des Lebens nähren; die Idee der in sich geschlossenen Hausgemeinde des Herrn und des allgemeinen Priesterthums seiner Tischgenossen, die alle Eines Altars pflegen und genießen, und die ihn und sich untereinander an dieser seiner κλάσις τοῦ ἄρτου erkennen.

Zugleich leuchtet ein, wie sehr die Kirche berechtigt und verpflichtet ist, jene Bedingungen und Ansprüche an die Abendmahls-Gemeinde in ihrer Mitte zu stellen und nach jenen Grundsätzen zu verfahren, die wir oben (S. 123 flg. Pct. 4. 5 u. 6) als maßgebende für ihre Praxis erkannt haben, und die auch der Kirche gewisse Verbindlichkeiten und Verpflichtungen der ständigen Seelsorge und Zucht auferlegen, welche sie ihrerseits ihren Abendmahlsgenossen gegenüber zu erfüllen hat und erfüllen zu können in der Lage sein muß. Sie kann und darf auch nicht anders. Denn mit jeder Zulassung des Ein-

zelnen zum Sakrament des Altars übernimmt sie mit eine Verantwortung vor dem Herrn nicht nur für denjenigen, den sie zuläßt, sondern auch für sich und ihr Gedeihen. Eine grundsätzlich laxe und indifferente, eine geistlich unbesonnene oder untreue Verwaltung des Abendmahls kann auch der Kirche als Kirche, eben weil dasselbe ihr specifisch zu eigen gegeben ist, nimmer zum Segen gereichen, sondern muß auch auf ihr eigenes inneres Gesammtleben, wie auf das des unwürdigen Empfängers, auf ihr Verhältniß zum Herrn und jenes Einssein in ihm einen lähmenden und richtenden Rückschlag ausüben. Wie wir auch Luther oben (S. 160) sagen hörten, daß je edler das Sakrament sei, je größer Schaden auch aus seinem Mißbrauch über die ganze Gemeinde komme. Darum hat sie es doppelt ernst mit demselben zu nehmen, und um so mehr, als sie nicht Herzenskündigerin ist und es auch bei der treuesten Praxis ohnehin dulden muß und darf, daß sich noch Namenchristen genug um ihre Altäre sammeln.

Grundsätzlich beweist auch unsre Kirche diesen Ernst; aber wie sieht es mit der empirischen Abendmahlspraxis in unsern Landeskirchen aus, und was möchte sich daraus allein schon zur Erklärung ihrer derzeitigen Zustände und Heimsuchungen ergeben? Eine Kirche, die selbst nicht Zucht hält und übt zur Aufrechterhaltung der Gottgeordneten Schranken ihres Altars, muß von dem Herrn und wird von ihm in Gnaden gezüchtigt, auf daß sie nicht selbst Welt und mit der Welt verdammt werde (1. Cor. 11, 31. 32). Diejenigen aber, die sie noch obenein im Namen eines von ihnen für freier gehaltenen evangelischen Glaubens zu einer grundsätzlich eklektisch oder indifferent-unionistischen Praxis zu drängen suchen, die sie sogar im Namen des evangelischen Princips der Rechtfertigung mit der argen Versuchung anfechten, statt jener Einheit in Christo die Einheit einer Landeskirche sich für ihre Abendmahlspraxis maßgebend sein zu lassen, und die ihren Widerstand dagegen ihr als Engherzigkeit, Beschränktheit und Lieblosigkeit deuten und anrechnen, sollten wenigstens evangelische Christen genug sein, sich zu sagen, was es wohl damit vor dem Herrn auf sich habe, einer Kirche in dieses zarteste und heiligste Gebiet ihres durch das Wort Gottes gebundenen Gewissens zu greifen. Oder sie sollten doch für ihre gerühmte Freisinnigkeit den elementaren Beweis dadurch zu geben bereit und im Stande sein, daß sie es für eine

evangelische Glaubens- und Ehrenpflicht halten, die Freiheit des Gewissens einer Kirche einfach zu respectiren *).

Ueberblicken wir das gewonnene Resultat unsrer Untersuchung über das Verhältniß, in welchem Wort und Sakrament, Taufe und Abendmahl behufs der Mittheilung und Zueignung der Einen Gnade und Verwirklichung des Einen Heilszwecks an dem ganzen Menschen, wie der Herstellung und Erhaltung der Einen Gemeinde Christi zu einander stehen, und behalten wir im Auge, daß es sich hierbei, wie wir gleich anfangs ausgesprochen, nicht um specifische und sich gegenseitig ausschließende Unterschiede, sondern nur um Unterschiede auf Grund der Identität und innerhalb der Einheit derselben Gnade und ihrer Wirkung handeln könne und handelt, so verstehen wir auch, wie einerseits behauptet werden muß, daß alle Gnadenmittel für den Christen zum Heil nothwendig seien, und wie andrerseits doch nicht die gleiche und gleich unbedingte Nothwendigkeit für jedes derselben unter allen Umständen geltend gemacht werden kann. Wie L u t h e r, C h e m n i t z, G e r h a r d, H o l l a z hierüber urtheilen, haben wir schon oben (an mehr denn

*) Nur beiläufig wollen wir hier bemerkt haben, daß die bedingungsweise und gastweise Zulassung nichtlutherischer Christen zum Abendmahl eine Verletzung der für die Abendmahlspraxis unsrer Kirche maßgebenden Grundsätze nicht nothwendig in sich schließt. Denn so gewiß die Kirche als corpus Christi über der sichtbaren steht und über die Grenzen einer bestimmten Confession hinausgeht, so k a n n auch in einem gegebenen Falle auf die Forderung der Zugehörigkeit zum äußeren Kirchenverbande verzichtet werden, wenn nur die Einmüthigkeit des Abendmahlsglaubens gewahrt und das Dasein desselben dadurch constatirt ist, daß der sich Meldende nicht auf der Sonderlehre seiner Confession besteht und durch schlichte Beugung unter das Wort der Stiftung unsrem kirchlichen Bekenntniß beipflichtet. Unter dieser Voraussetzung d a r f die Kirche gegebenenfalls, namentlich aber in periculo mortis, dem Grundsatze folgen: wer nicht wider uns ist, der ist für uns. Ob sie es thut, hängt in jedem einzelnen Falle von pastoralen Erwägungen ab, für die sich keine allgemeinen Regeln formuliren lassen. Keinesfalls besteht ein Recht des Anspruchs auf Zulassung zum Abendmahl in solchen Fällen. Es ist ein freier Liebesdienst, den die Kirche da übt, auf den sie aber selbstverständlich verzichten muß, wenn die Lage der Dinge so angethan ist, daß die Abendmahlsgemeinschaft nicht gewährt werden kann, ohne das eigene Bekenntniß zu verleugnen oder doch falsche Unionsgrundsätze thatsächlich anzuerkennen. Auf eine eingehendere Beleuchtung dieser Frage müssen wir hier am Ort verzichten.

einer Stelle gesehen; wie sie, äußert sich auch Quenstedt. Er unterscheidet eine necessitas praecepti und medii, und sagt, daß die Taufe für die Kinder nothwendig sei auch necessitate medii, quoniam aliud medium non habetur, per quod regenerentur. Für die Erwachsenen dagegen sei sie, wie auch das Abendmahl nothwendig ratione praecepti; und indem er entschieden die Verwaltung dieses Sakraments dem verordneten Diener vorbehalten haben will, ita ut ne quidem in casu necessitatis privato cuidam sacrae coenae administratio committenda sit, begründet er dies, wörtlich mit Gerhard übereinstimmend, theils damit, daß der Herr selbst dieses Sacrament verwaltet habe, theils indem er sagt: quia absoluta non est eucharistiae necessitas et tanta, quanta baptismi; ideo quando non est copia ordinarii ecclesiae ministri, tunc locum habet illud Augustini: crede et manducasti (s. Schmid, Dogm. S. 451. 485). Gewiß, die Kirche hätte niemals diese Praxis beobachten können, sie hätte auch bei dem Abendmahl selbst Frauen zur Verwaltung desselben im Nothfalle ermächtigen müssen, wenn sie von der gleich unbedingten Nothwendigkeit aller Gnadenmittel für das Seelenheil überzeugt gewesen wäre.

Zwar bildet das Abendmahl einen integrirenden Theil der Heilsordnung und ist zur Stärkung und Nährung des Glaubens normalerweise schon deßhalb nothwendig, weil es der Herr eingesetzt hat. Die Entbehrung desselben ist und bleibt eine geistliche, von manchen schweren Versuchungen und Anfechtungen bedrohte Calamität. Aber wenn auch Niemand selig werden kann, er sei denn Glied am Leibe Christi geworden auf dem Wege der Heilsordnung und durch die Mittel derselben; wo steht denn in der Schrift geschrieben, daß das wirkliche und volle Theilhaben an Christo unbedingt und unter allen Umständen an den Empfang und Gebrauch aller Gnadenmittel gebunden, oder durch das unverschuldete, ja nicht einmal immer durch das unverschuldete Entbehren des einen oder des andern derselben in Frage gestellt sei? Oder spricht sie nicht jedem Gnadenmittel die volle Vermittelung des ganzen Heils zu? Das Heilsnothwendige und das zur Heilsordnung nothwendig Gehörende decken sich eben nicht schlechthin und in jedem Falle. Denn theils steht das Heil selbst, Christus, über der Ordnung des Heils, weshalb jene necessitas überhaupt nur eine ordinata

und nicht eine absoluta ist; theils setzt die Heilsordnung, sie im vollen Sinne gefaßt, die Kirche, als die wesentliche, voraus und schließt sie in sich ein, umfaßt darum auch Alles, was zum Bestande der Gemeinde Christi und nicht bloß zu dem des Einzelgläubigen erforderlich ist. Für den Bestand der Kirche Christi auf Erden, als der Gemeinde der Gläubigen, darum auch regelmäßigerweise für diese, sind alle Gnadenmittel unbedingt nothwendig, namentlich z. B. auch das Wort, nicht nur als verbum praedicatum, sondern auch als scriptum, wie es in dem Schriftkanon der Kirche gegeben ist; während der Einzelne im Nothfalle das geschriebene Wort und den Kanon entbehren kann. Bei der Frage nach dem Heilsnothwendigen handelt es sich aber eben um den Einzelnen in seinem concreten und besonderen Falle. Dazu kommt, daß der Heilsstand des Einzelnen durch den Glauben bedingt ist, dessen Dasein und Bestehen bei dem Erwachsenen zwar schlechthin an das Wort, keineswegs aber auch ebenso unbedingt an die andern Gnadenmittel gebunden ist, noch gebunden sein kann, weil die Möglichkeit des Empfangs und Gebrauchs aller Gnadenmittel theils von äußeren Bedingungen abhängt, theils von inneren, die in der erforderlichen Reife noch fehlen können, auch wo schon der elementare Glaube vorhanden ist.

Und sehen wir auf das Abendmahl besonders, so involvirt dasselbe schon seinem Wesen und seiner eigenthümlichen Verwaltungsweise nach, und weil es die Heilswirkung der beiden andern Gnadenmittel voraussetzt, eine von ihm selbst gebotene Umgrenzung oder nähere Bestimmung seiner Nothwendigkeit verglichen mit der der Taufe und des Worts. Denn die Taufe, als sacramentum initiationis, ist von grundlegender Bedeutung, indem sie den ganzen Menschen, ihn von der Naturseite seines Wesens erfassend, in das Kindesverhältniß zu Gott versetzt, ihm Kindesstand und Recht verleiht und in die Gemeinde aller zu dieser Kindschaft Berufenen und Bestimmten eingliedert. Das Wort dagegen, das sich an die freibewußte und durch die Taufgnade bestimmte Persönlichkeit wendet, wirkt auf Grund jenes neuen Verhältnisses in Allen, die darauf auch ihrerseits persönlich eingehen wollen, mit der Buße und dem Glauben die entsprechende Kindesgesinnung, den Glaubensgehorsam in Sinn und Wandel mit seinem dem Dasein der Gemeinde entgegenkommenden Gemein-

schaftsbedürfniß und Streben; indem es zugleich für den Gläubigen jenen innigen, persönlichen Verkehr mit dem Herrn ermöglicht und vermittelt, der von ihm selbst als geistliches Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes bezeichnet wird, und ohne welches auch die sacramentliche Nießung eine ungesegnete ist. Das Abendmahl endlich als sacramentum confirmationis, communionis, setzt den durch Taufe und Wort gewirkten ganzen neuen Menschen nach seinem Natur- und Personsein und seine lebendige Zugehörigkeit zur Gemeinde Christi voraus, und gewährt ihm zwar kein neues Heilsgut, aber es dient ihm zur Kräftigung und Besiegelung seines Heilsstandes, indem es auf besondere Weise das Einswerden mit Christo und seiner Gemeinde vermittelt und verwirklicht.

Darum ist dieses Sacrament für diejenigen noch nicht nothwendig, die sich noch nicht prüfen können oder wollen; ja die Theilnahme an demselben ist denen schädlich, an welchen durch ihre Selbstschuld Taufe und Wort noch nicht ihre heilsame Wirkung haben erreichen können. Für solche ist es weder eingesetzt, noch sollte es von ihnen begehrt oder ihnen gereicht werden. Dagegen ist es wiederum den zum mündigen Glauben Gelangten so sehr nothwendig, daß eigenwilliges Nichtbrauchen und Nichtachten desselben immer einen Rückgang im Glaubensleben zur Folge haben muß und hat. Dennoch gleicht seine Nothwendigkeit weder der Taufe, welche uns den Eingang und Zugang zu allen Gnadengütern im Hause des Herrn eröffnet, noch derjenigen des Worts, welches selbst zugleich Mittel der Erzeugung, Erhaltung und Vollendung des Glaubens ist. In keinem Falle aber ist die Nothwendigkeit des Abendmahls für den Einzelnen eine derartige und könnte von ihm oder für ihn in der Weise geltend gemacht werden wollen, daß seinetwegen die Kirche die Bedingungen und Ansprüche modificire oder fallen lasse, die sie nicht willkürlich, sondern im Gehorsam gegen die Stiftung des Herrn an die Empfänger gestellt hat und stellen muß; oder daß dabei dieses Sakrament selbst irgend welche Einbuße an seiner eigentlichen Bedeutung und Bestimmung erlitte, die ihm daher kommt, daß der Herr dasselbe nicht für den Einzelnen als solchen und für sich genommen, sondern für seine geschlossene Gemeinde; aber in ihr, mit ihr und durch sie auch für den Einzelnen, also für diesen eingesetzt hat, sofern er nicht für sich allein sein will, sondern sich als Glied

der Gemeinde erkennt und als solches nach der heilsamen Gabe und der Stärkung durch dieselbe begehrt. Mit vollem Recht hat darum unsere kirchliche Praxis zwischen die Taufe und das Abendmahl die Confirmation, weiter die Beichte und Absolution gestellt, d. h. Acte, bei denen es sich immer auch um das Verhältniß des Einzelnen zur Gemeinde handelt. Denn die Absolution soll und will den Communikanten die Zusicherung ihres Kindesstandes zu Gott auf Grund der Taufe, auf welche sie zurücksieht, erneuern und sie damit zugleich ihres Friedensstandes mit der Gemeinde vergewissern. Beides ist die conditio sine qua non zur jedesmaligen gesegneten Theilnahme an dem Mahle des Herrn. Die Confirmation dagegen führt die Getauften und kirchlich Unterwiesenen und Erzogenen überhaupt der mündigen, activen Gemeinde d. h. der Abendmahlsgemeinde zu durch einen Aufnahmeact, zu welchem keineswegs bloß das subjective Bedürfniß nach dem Abendmahl berechtigt, sondern der die Willenserklärung, darum auch die Fähigkeit und die Möglichkeit zur Abgabe einer solchen in sich schließt, der Gemeinde ganz und voll angehören, also auch sich den Anforderungen unterziehen zu wollen, welche sie an ihre Abendmahlsgenossen stellen muß.

Wir sind mit diesen Andeutungen wieder auf den Boden der kirchlichen Praxis angelangt, von dem wir ausgegangen, und wollen schließlich nur noch hervorheben, ein wie helles Licht die von uns auf Grund der Einsetzung erkannte und dargelegte Idee und Bedeutung des heiligen Abendmahls über die bezügliche Praxis der Kirche und die sie charakterisirenden Momente ausbreitet, und wie umgekehrt diese Praxis mit dem von uns gewonnenen Resultate übereinstimmt und ihm auch zur kirchlichen Bestätigung dient. Denn wenn das Herrnmahl das specifische Sakrament der Kirche als der Gemeinde der Gläubigen ist, so verstehen wir den Namen, des Altars und der Communion, mit dem sie dasselbe ausgezeichnet hat; verstehen, warum die kirchliche Ordnung dieses Sakrament nur öffentlich in dem Gemeinde-Gottesdienst gereicht haben will, dagegen die Privatcommunionen für unzuläßig erklärt; verstehen endlich, warum auch unsre Kirche die Verwaltung desselben den Dienern ihres Amts vorbehalten hat, und aus welchem Grunde sie die Darreichung und den Empfang desselben an gewisse Voraussetzungen, Bedingungen und Gewährleistungen, und grade an

diese bestimmten gebunden hat, wie wir sie kennen gelernt haben. Damit beweist uns auch die kirchliche Praxis ihrerseits unwidersprechlich, daß dieses Gnadenmittel insonderheit in unmittelbarster und engster Beziehung stehe zum Dasein und Bestande des Leibes der Gemeinde Christi in der Welt, darum auch zu ihrem Glauben und Gottesdienst, zu ihrem Amt und Beruf, und zu ihrer heiligen Aufgabe und Bestimmung, die ihn verherrlichende Fülle dessen zu sein und einst in vollkommener Verwirklichung zu werden, der Alles in Allem erfüllet. Mithin bekennt unsre Kirche durch ihre Abendmahlspraxis, so weit sich dieselbe von der Wortverkündigung und Taufverwaltung unterscheidet, thatsächlich, daß der Herr vornehmlich durch dieses Sacrament jene wunderbare und unvergleichlich innige Einheit und Gemeinschaft mit dem Leibe seiner Gläubigen vollziehe, nähre und der Vollendung entgegenführe, um welche er den Vater nach der Einsetzung seines Mahls in der Leidensnacht gebeten, zu deren Herstellung er sich gesandt wußte und sich selbst hingegeben hat, und von welcher sein Apostel bezeugt: Das Geheimniß ist groß, ich sage aber von Christo und der Gemeinde.

Von den Herren Verfassern dieses Werkes ist im gleichen Verlage erschienen:

Harleß, Prof. Dr. A. v., die evangel. lutherische Kirche in Bayern und die Insinuationen des Herrn Prof. Döllinger. gr. 8. broch. 1834. 36 kr. od. 10 Ngr.

— — Gedächtnißrede bei der Beerdigung des selig entschlafenen Dr. Hermann Olshausen, geheimen Kirchenraths u. Professors in Erlangen, den 7. Sept. 1839. gr. 8. Velinp. geh. 2½ Ngr. od. 9 kr.

— — Grabrede bei der Beerdigung eines im Duell Gebliebenen. gr. 8. 1.—5. Aufl. 1841. 2½ Ngr. od. 9 kr.

— — lucubrationum Evangelia canonica spectantium pars prima. Tabula de Matthaeo syro-chaldaice conscripto. 4. 1841. 18 kr. od. 5 Ngr. pars secunda. De compositione evangelii, quod Matthaeo tribuitur. 4. 1842. 18 kr. od. 5 Ngr.

— — das Brod des Lebens und die Wüste der Prüfung. Predigt am Sonntag Lätare, 6. März 1842, gehalten in der Hauptkirche zu Erlangen. gr. 8. 1842. 2½ Ngr. od. 9 kr.

— — der Ruf zum Amt in Christi Kirche. Predigt bei Niederlegung der Universitäts-Predigerstelle am 5ten Sonntag nach Trinit. d. 26. Juni 1842. gr. 8. 2½ Ngr. od. 9 kr.

— — das Leiden und die Seligkeit des Evangeliums. Predigt am Sonntag Reminisc. d. 3. März 1844. gr. 8. geh. 9 kr. od. 2½ Ngr.

— — das Verhältniß des Christenthums zu Cultur- und Lebensfragen der Gegenwart. Zweite vermehrte Auflage. (VI. u. 180 S.) geh. 1866. 20 Ngr. od. fl. 1. 12 kr.

Harnack, Prof. Dr. Th., der christliche Gemeindegottesdienst im apostolischen und altkatholischen Zeitalter. gr. 8. broch. 1854. 2 Rthlr. 10 Ngr. od. 4 fl.

— — die Union und ihr neuester Vertreter. Beleuchtung der Schrift des Herrn Dr. Jul. Müller: die evang. Union, ihr Wesen und göttl. Recht. Berlin 1854. gr. 8. broch. 1855. 10 Ngr. od. 36 kr.

— — tabellarische Uebersicht der Geschichte d. Liturgie d. christlichen Hauptgottesdienstes, zum Behuf seiner Vorlesungen entworfen. 2 Bog. in qu. Imp.-Fol. 1858. geh. 6 Ngr. od. 18 kr.

— — Hebet eure Häupter auf, darum, daß sich eure Erlösung nahet! Pred. üb. Luc. XXI. V. 25 bis 36. gr. 8. (16 S.) 1859. geh. 2 Ngr. od. 6 kr.

— — die lutherische Kirche Livlands und die herrnhutische Brüdergemeinde. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte neuerer und neuester Zeit. (XIV. u. 400 S.) geh. 1860. 2 Rthlr. od. fl. 3. 36 kr.

— — Luther's Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre. I. Abthlg. Luthers theol. Grundanschauungen. (VIII. u. 599 S.) geh. 1862. Rthlr. 2. 20 Ngr. od. fl. 4. 48 kr.

— — Theologisches Gutachten über das Corpus der Synodalbeschlüsse der evang.-luth. Kirche in Preußen. Auf Aufforderung eines hochwürdigen Ober-Kirchen-Collegiums zu Breslau abgegeben. 8. (56 S.) geh. 1863. 9 Ngr. od. 30 kr.

— — Zum Gedächtniß Sr. Majestät des Königs Max. II. Rede bei der Trauerfeierlichkeit am 23/4. 64 der Universität Erlangen. gr. 4. 1865. 5 Ngr. od. 18 kr.

Druck von C. Th. Jacob in Erlangen.